94(1/949
Х95

ХЕРБЕРТ ХУНГЕР

ИМПЕРИЯ НА НОВО СРЕДИЩЕ

Християнският дух на византийската култура

А.К.

03 -11- 2009

16 -11- 2009

02 -12- 2009

21 -12- 2009

11 -01- 2010

24 02- 2010

07 -04- 2010

27 -04- 2010

01 -06- 2010

14 10. 2010

07 -11 2010

24 04. 2011

25 12 201

5. 06. 2011

13. 07. 2011

06. 11 201

08. 12 2011

25. 01. 71

15. 02. 2012

05. 04. 2012

7

16 10. 202

R

3 . 3

09. 04. 2 3

Херберт Хунгер

ИМПЕРИЯ НА НОВО СРЕДИЩЕ

Християнският дух на византийската култура

ЛИК

№ 3

Под общата редакция на
Георги Казаков

ХЕРБЕРТ ХУНГЕР

ИМПЕРИЯ НА НОВО СРЕДИЩЕ

Християнският дух на византийската култура

превод от немски
Гергана ИНДЖИЕВА

научен редактор
проф. Васил ГЮЗЕЛЕВ

СОФИЯ, 2000

339.7 + 930.85(=96)"12"(=96)
2266

Изданието е подкрепено от:

Österreichisches Ost- und Südosteuropa-
Institut Außenstelle Sofia

Австрийски институт за Източна и Югоизточна Европа
Задгранично звено София

OSI
941/949
X95Хи

Преводът е направен по:
Herbert Hunger REICH DER NEUEN MITTE
Der christliche Geist der byzantinischen Kultur

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателство „ЛИК".

8985/II
129589
000009
Столична Библиотека

© Verlag Styria, 1965
© Гергана Инджиева, превод, 2000
© Издателство „ЛИК", 2000

ISBN 954-607-329-6

Herbert Hoover

Τῆς μὲν ὅλης οἰκουμένης τὸ μεσαίτατον ἀναμηηρίσιως καὶ κάλλιστον, ὅπερ καθ' ἡμᾶς ἐξήρηται τῶν ἄλλων ἀρχή.

„(Константинопол) безпорно е идеалното средище и най-хубавото място на цялата вселена, чрез което се наложи нашата хегемония над другите (народи)".

Теодор Метохит (1270-1332),
Византиос
Cod. Vindol. phil. gr. 95, f. 239

ALMAE MATRI RUDOLPHINI VINDOBONENSI
SEX SAECULIS GLORIOSE PERACTIS
CELEBRANTI SACRUM

ПОСВЕЩАВА СЕ
НА СЛАВНАТА ШЕСТВЕКОВНА ГОДИШНИНА
НА ВИЕНСКАТА АЛМА МАТЕР РУДОЛФИНА

СЪДЪРЖАНИЕ

За професор Херберт Хунгер и неговата книга „Империя на ново средище“ – Васил Гюзелев 9

Предговор на автора 25

Очерк върху политическата и културната история на Византия 29

1. От Константин до Анастасий 29 – 2. Векът на Юстиниан 34 – 3. Преход към Средновековие 37 – 4. Иконоборчески период и Македонска династия 39 – 5. Епохата на Комнините 45 – 6. Латинската империя и времето на Палеолозите 50

„Новото средище“ 61

I. Константинопол като ново средище 65

II. Императорската институция във Византия като Божие подражание 89

1. Бог-император и император по Божия воля 89 – 2. Император и православие 96 – 3. Церемониал и литургия в служба на императорската „мистика“ 105 – 4. Изключителните императорски правомощия 119 – 5. Космична сфера 134 – 6. Елементи от императорската идея в Божествен аспект 144

III. Религия и църква в сърцевината на византийския живот 150

1. Догматика и полемика 150 а) Езичество 151 – б) Юдаизъм 159 – в) Ислям 164 – г) Християнски секти 169 – д) Христология. Иконоборчество 180 – е) Схизма 188

2. Християнско влияние в законодателството 191 – а) Константин Велики 191 – б) Църковно право и епископско правосъдие от Юстиниан до завладяването от турците 198

– в) Постепенно християнизиране на византийската правна мисъл 205
3. Социални проблеми 213 – а) Робство 213 – б) Данъчна система 223 – в) Социални грижи 226
4. Всекидневие 238 – 5. Изобразителното изкуство – израз на християнския светоглед 264

IV. Монашество и аскеза като формиращи сили 301
1. Възникване и разпространение на монашеството 301 – 2. Стълпници и други форми на аскеза 329 – 3. Политическо влияние на монасите и притегателната сила на аскетския идеал 350 – 4. Исихазъм и паламизъм – духовно знамение на XIV в. 373

V. Науката и образованието в борба за баланс между езическото и християнското 388
1. Усвояване на езическото наследство от християнството 389 – 2. Неоплатонизъм и Дионисий Ареопагит 412 – 3. Езическа и християнска риторика 434 – 4. Висше образование 447 – 5. Християнският хуманизъм 458

VI. Византийски влияния върху европейската културна и духовна история 475

Бележки 497

Показалец на съкращенията 555

Пояснения към илюстрациите 559

ЗА ПРОФЕСОР ХЕРБЕРТ ХУНГЕР И НЕГОВАТА КНИГА „ИМПЕРИЯ НА НОВО СРЕДИЩЕ“

Не може и да има какъвто и да е спор, че австрийският учен проф. Херберт Хунгер е един от най-големите византинисти на всички времена.[1] Съчетаващ безспорните качества на голям и високоерудиран учен с тези на блестящ организатор на науката, той успя да реализира три основни неща: основа и разви образцов научен институт за византоложки изследвания към Виенския университет – един от най-добрите в целия свят; създаде „Виенската школа във византинистиката“, чиито представители са водещи в този клон на историко-филологическото знание в различни (главно европейски) страни; реализира в личен план големия капацитет на възможностите си чрез публикуването на еталонни текстkритични издания на византийски книжовни паметници, каталози на ръкописи, научни поредици и най-вече чрез своя двутомен фундаментален труд „Високоезичната светска литература на византийците“ – едно епохално научно постижение. Едва ли е случаен фактът, че той е единственият австриец, на името на когото приживе една от сградите на Австрийската академия на науките бе наречена – „Къща Херберт Хунгер“ (Domus rectoris на стария Виенски университет).

Херберт Хунгер е роден на 19 декември 1914 г. във Виена. Висшето си образование по Класическа филология получава във Виенския университет, където през 1936 г. промовира с докторска дисертация на тема „Реализмът в трагедиите на Еврипид“. Специализацията му в Мюнхен при проф. Франц Дьолгер го насочва към византинистиката. Принуден да участва във Втората световна война, той бива пленен на Източния фронт. През 1947 г. се завръща във Виена и тук в ръкописната

сбирка на Австрийската национална библиотека намира приложение на придобитите знания и подготовка. Работата с византийските ръкописи формира у него няколко основни качества – съсредоточеност в заниманията, дисциплинираност и пристрастеност в проучването на византийската история и литература. През 1954 г. се хабилитира във Виенския университет като доцент по византинистика; през 1958 г. става извънреден професор по същата дисциплина, а през 1962 г. пък е избран за редовен професор. През същата тази година основава и Института по византинистика. Избран за редовен член на Австрийската академия на науките, впродължение на двадесет години той отдава силите си за укрепването и нейното развитие първоначално като секретар на отделение и генерален секретар, а подир това като вицепрезидент и дългогодишен президент (1963–1982 г.). Благодарение на неговите усилия и дейната подкрепа на неговите ученици и последователи в рамките на различни изследователски проекти се реализират и продължават и досега да се разработват различни тематични задачи в областта на византинистиката с международно значение като „Просопографски речник за времето на Палеолозите“ (1259–1453)[2], „Монетите на Византийската империя“ и „Корпус на византийските печати в Австрия“[3], „Карта на Византийската империя“[4], „Корпус на византийските илюстровани ръкописи“ и „Репертоариум на гръцките писачи от 800 до 1600 година“[5], „Патриаршески регистър на Константинопол от XIV в.“[6] и др. Същевременно той е съосновател и съиздател на две важни научни поредици, които са част от изданията на Австрийската академия на науките: „Виенски византоложки студии“ и „Византина виндобонензиа“[7].

Поел през 1954 г. издаването на „Годишника на Австрийското византоложко дружество“, проф. Херберт Хунгер не само в значителна степен променя облика и съдържанието му, но и го превръща вече под ново наименование („Годишник на австрийската византинистика“) в едно от най-авторитетните периодични византоложки издания в целия свят, в което като автори се привличат най-изтъкнатите и перспективните византинисти и се публикуват високосъдържателни изследвания[8]. В продължение на двадесет години (1964–1983 г.) заедно с Х.-Г.Бек, Фр.-В.Дайхман и А.Холвег той издава най-авторитетното византоложко списание „Византинише цайтшрифт“.[9]

Изключително полезна и съзидателна е ролята му в рамките на Международната асоциация за византоложки проучвания, където той става основен инициатор за издаването на „Корпус от извори за византийската история", първият том от който бе публикуван през 1967 г.[10] Избран за президент на тази асоциация през 1976 г., той в продължение на десет години ръководи и направлява нейната дейност.

Макар и да се пенсионира през 1985 г. като professor emeritus (заслужил професор), Херберт Хунгер и до ден днешен продължава своята активна, успешна и изключително полезна научно-изследователска дейност редом със своите ученици и сътрудници. Дори може да се каже, че работи много повече и по-системно от тях, сякаш за да докаже, че възрастта не е пречка за активните занимания на учения, когато той носи в себе си наистина Божията искра на творческото и съзидателното начало, т. е. има дух и призвание.

Голямата и всеобхватна дейност на проф. Херберт Хунгер в областта на византинистиката му е донесла широко и заслужено международно признание. Той е провъзгласен за doctor honoris causa на редица европейски университети (Атина, Белград, Кьолн, Трир и др.). Избран е за чуждестранен член на Атинската, Долносаксонската, Румънската, Сръбската и др. академии. През 1977 г. по предложение на пишещия тези редове и покойния акад. Димитър Ангелов той бе избран и за чуждестранен член на Българскската академия на науките. Тогава именно заедно със своята съпруга той посети нашата страна и остана възхитен от нейната природа и забележителни исторически паметници от Средновековието.

Чужд на суетата и венцехваленията, той бе почетен едва на своята 70-годишнина през 1984 г. с тържество в Австрийската академия на науките, когато от името на неговите ученици и сътрудници му бе връчен подготвения за печат и издаден от В.Хьоранднер, Й.Кодер, О. Крестен и Е.Трап сборник с изследвания под заглавие BYZANTIOΣ (Wien, 1984). Заглавието на този сборник е взето от съчинението на византийския писател и държавник Теодор Метохит (1270–1332) „Византион или за имперския мегалополис", което се съдържа в cod. Vind, phil. gr. 95 на Австрийската национална библиотека и е въведено в научно обращение именно от проф. Хунгер. Десет години по-късно, през 1984 г. 44 том на „Годишника на

австрийската византистика с подзаглавие ΑΝΑΡΙΑΣ (подзаглавието на съчинението на византийския учен Никифор Влемид, 1197–1272 – „Императорски мъжага“) със статии от австрийски и изтъкнати чуждестранни учени бе посветен на неговата 80-годишнина.[11] През същата година именно в тази връзка във Виена се проведе международен симпозиум в чест на Херберт Хунгер, в който взеха участие едни от най-изтъкнатите византинисти и медиевисти в света. Изнесените на него доклади бяха публикувани две години по-късно в специален сборник, издаден от Австрийската академия на науките.[12]

Независимо от голямата значимост на дейността му като университетски преподавател и организатор на науката, онова, което най-трайно ще остане в историята на византинистиката – това са неговите многобройни и многостранни научни изследвания. Започнал своята дейност в областта на класическата филология, той оставя трайна диря в нея чрез публикуването на „Езоповия корпус“ и най-вече с претърпелия вече осем издания „Речник на гръцката и римската митология с указване на влиянието на античната материя и мотиви в изобразителното изкуство, литературата и музиката на Запада до наши дни“, публикуван за пръв път през 1953 г.[13]

Основно и най-важно място в цялостното научно творчество на проф. Херберт Хунгер заема публикуването и интерпретацията на изворите – instrumenta studiorum (средствата за изследване). Според него изворите са онова на историческото познание и всеки уважаващ себе си учен трябва изключително добре да ги познава преди да пристъпи към изследването на какъвто и да е проблем. Подготовката и издаването на каталози на многобройните гръцки ръкописи (исторически, филологически, теологически и др.), съхранявани в Австрийската национална библиотека, в най-съществената си част е свързано с него.[14] Прецизните текстkритични издания на съчинения на редица византийски автори (Анна Комнина, Йоан Цецес, Никифор Влемид, Теодор Продром, Теодор Метохит, Прохор Кидон, Йоан Хортасменос и др.), документите на Цариградската патриаршия от XIV в. и редица други ще останат завинаги като образци във византинистиката.[15] В стремежа си да направи достъпни някои съчинения на византийски автори той превежда „Завладяването на Солун от норманите“ на митрополит Евстатий (XII в.), „Войната на котките с миш-

киte“ и др.[16] Особено значение в това отношение има съставената от него антология от преведени византийски текстове „Византийският свят от Константин Велики до падането на Константинопол[17] (1958 г.) С основание се смята от специалистите, че това е един от най-добрите сборници с разнообразни извори (някои от тях за пръв път преведени или въведени в научно обращение), които дават точна представа за духа на византийската история и култура. За формирането на облика на по-нататъшната научна дейност на Х. Хунгер този сборник има твърде важно значение.

Съчетаването на качествата на изключително ерудиран филолог-познавач на византийската делова книжнина и литература с тези на историка-интерпретатор най-добре пролича в двете най-важни и значими негови монографични изследвания. В труда си „Прооймион. Елементите на византийската императорска идея в аренгите на грамотите“ (1964 г.) той разкрива изключителните си качества на анализатор на документални текстове и на основно разбиране на византийската имперска идеология.[18] В „труда на живота си“ (Й.Кодер) – двутомника „Високоезичната светска литература на византийците“ (1978)[19] той не само по обем на информацията, но и по структура и начин на интерпретация надмина класическата „История на византийската литература“ (1897) на Карл Крумбахер (1854–1909).[20] Показвайки голямата си ерудиция и познания на различни жанрове (философия, риторика, историопис, география, филология, поезия, математика, астрономия, физика, медицина, военно дело, право и музика) на една от най-богатите литератури през Средновековието – византийската, с този свой труд той даде в ръцете на византинистиката, медиевистиката и славистиката един превъзходен компендиум, който в рамките на едно столетие от излизането му едва ли ще бъде надминат. Високата оценка, която един от най-изтъкнатите специалисти (Ж.Бомпер, Р.Браунинг, Ж.Дарузе, Ф.Халкин, П.Шрайнер, Ш.Аструк, К.Иригоан, К.Смолак, Ф.Тинефелд и др.) дадоха на този труд, е може би една от най-големите морални награди за нейния автор.[21]

И все пак не трябва да се забравя, че проф. Херберт Хунгер е също така един от най-големите съвременни специалисти в областта на византийската папирология, палеография дипломатика и кодикология. Сред многото му приноси, някои от

които вече по-горе бяха посочени, успоредно с многото професионални каталози се открояват и някои негови обзори и наблюдения[22], които представляват важен дял в тези спомагателни за историята и филологията дисциплини. Многогодишните му наблюдения върху византийското ръкописно наследство и неговите най-разнообразни изследвания върху него са увенчани в известна степен чрез монографичния му труд „Писмо и четмо във Византия. Византийската книжовна култура“ (1989 г.).[23] Изхождайки от концепцията, че писмовната култура на всяка една общност е главната основа за нейното трайно присъствие в историята на цивилизацията, той умело въвежда читателя в многообразието и особеностите на най-съществения и значим дял на византийската духовност. Тази книга може да се смята като едно своеобразно допълнение към двутомника върху историята на византийската светска литература. Литературната и книжовната история на Византия, нейното огромно духовно наследство стоят в основата на творческите дирения на проф. Херберт Хунгер. Тяхното проучване се преплита с интереса му към идеите на византийските мислители и идеологията на византийските политици и държавници. Дълга е поредицата на отделните статии, студии и доклади, които третират тази проблематиката: „Съвременността в реториката на умираща Византия“, „Политическа пропаганда във византийските грамоти“, „Византия в европейското историческо мислене на XX век.“ и др.

Значението и ролята на успоредното проучване на историята и културата на Византия и средновековна България преди близо сто години бе изтъкнато от нашия най-крупен медиевист В.Н.Златарски (1866–1935) по следния начин: „Както българската история не може да се изучава без познанието на византийската, така и много въпроси на византийската история не могат да бъдат разяснени без знанието на българската.[24] Още в един от ранните си трудове с по-общ характер проф. Херберт Хунгер достига до заключението, че „възникването и развитието на Българската държава бе най-тясно свързано със съдбата на Византийската империя“.[25] Макар и да не заема значително място в неговите научни дирения, българската проблематика се третира от него в почти всички трудове с по-общ характер, при коментирането и превеждането на отделни извори, а понякога и в отделни статии. Частично тя е застъпена и в настоящата книга.

Преди да пристъпя към представяне на настоящата книга ще си позволя едно отклонение от личен характер, тъй като с проф. Херберт Хунгер вече три десетилетия ме свързва връзката на признателния Ученик с Учителя.

След като спечелих с конкурс стипендия на австрийското Министерство на образованието, заминах на едногодишна специализация по византология и гръцка палеография във виенския университет (октомври 1969 – юни 1970 г.). Представата ми за бъдещия ми духовен наставник бе изградена единствено върху основата на неговата монография „Империя на ново средище". (Това бе единствената книга от него в нашите библиотеки). Успоредно с трудовете на забележителните византолози Фьодор И. Успенский, Франтишек Дворник, Георги Острогорски и Андре Грабар тя ми бе направила силно впечатление със своята разностранна информация и проникновеност на автора в разкриването на същността на византийската култура. Посещавах и участвах активно в неговите общи курсове и семинари („Гръцка палеография, епиграфика и сфрагистика", „Византийска светска поезия", „Морейска хроника" и „Регистър на Константинополската патриаршия от XIV в."). Професорът, неговите асистенти (сега всички те са изтъкнати професори-византинисти в Австрия, Германия и Италия) и другите по-млади колеги в Института по византинистика бяха много любезни и внимателни спрямо мен, стараеха се да ме приобщят към себе си, да ме превърнат в част от своята общност. В хода на университетските занимания и повседневната работа в Института проф. Хунгер беше изключително строг и взискателен както към всички, така и спрямо самия себе си, стараеше се да ни всели, че човек е дошъл на този свят, за да се реализира на определено поприще, да изпълни предначертаната му мисия в живота и особено в науката с вдъхновение, системен труд и с проява на съвършенство. В хода на нашите срещи и съвместни занимания (работех по време на специализацията върху средновековната история на Несебър и новооткритата „Несебърска хроника") той се стремеше да наложи в отношението ми към науката няколко основни принципа, които впоследствие станаха за мен ръководни: изворите са не само основа на историческото познание, но и негов най-важен инструмент; всеки, който иска по-дълго време да остави името си в науката трябва самостоятелно да издирва, проучва и

публикува извори; историк, който не познава всестранно и фундаментално изворния материал, винаги е обречен да бъде едностранчив, неточен и голословен в съжденията и особено в обобщенията и реконструкциите си. Когато се завърнах от специализацията отново в Софийския университет „Св. Климент Охридски", чувствах се твърде обогатен не само с познания в областта на византийската история и култура, но с принципи и схващания за мястото на учения в Университета, професионалната общност и обществото, които постепенно превръщах в отношение и начин на екзистенция.

Годините се нижеха една подир друга. Моите връзки с проф. Херберт Хунгер и австрийските колеги се задълбочаваха. Получих възможността да публикувам някои свои изследвания в „Годишник на австрийската византинистика", сътрудничех в работата по „Табула империи византини" и „Просопографски речник за времето на Палеолозите", няколкократно бях канен да изнасям доклади и отделни лекции в Австрийското византоложко дружество и Института по византинистика. Особено активно бе сътрудничеството между този институт и Българския изследователски институт в Австрия (със седалище дом „Витгенщайн" във Виена), когато бях негов директор през 1984–1990 г. Съвместно проведените конференции и симпозиуми, съвместните издания и лекционни прояви спомогнаха в немалка степен за утвърждаването на мястото и авторитета на младия наш институт сред австрийската научна и широка общественот. В немалка степен това се дължеше лично на проф. Херберт Хунгер и неговите ученици, сред които трябва с благодарност да спомена имената на проф. Йоханес Кодер, проф. Вернер Зайбт, доц. Ернст Гамилшек, д-р Ханс-Файт Байер, д-р Петер Сустал и др. По моя препоръка редица наши специалисти (проф. Елка Бакалова, доц. Красимира Гагова, д-р Христо Димитров, д-р Лора Тасева, глав. асист. Александър Николов и др.) специализираха в Института по византинистика.

Монографията на проф. Херберт Хунгер „Империя на ново средище", макар и да носи подзаглавието „Християнският дух на византийската култура".[26] в никакъв случай не трябва да бъде разглеждана като опит за интерпретация само в тази сфера. В различна степен тя е синтез върху византийската история, средището на империята – Константинопол, имперската власт,

църквата, правото, социалните проблеми, изкуството, образованието и науката и др. – една панорама на разноликия живот на византийската държава, църква и общество; в нея е проявен стремеж да се разкрият същността на дейността и възгледите на императори и патриарси, политически дейци, книжовници и изтъкнати богослови и особено да се подчертае ролята на монашеството като един от основните фактори в църковния, политическия и повседневния живот на византийците. Написана в години, когато проф. Херберт Хунгер се стреми да утвърди византинистиката във Виенския университет и в Австрия като важна и авторитетна университетска специалност и научна дисциплина, тази монография носи в себе си белезите на едно творческо вдъхновение, което контрастира на общо взетия строг академизъм в дотогавашните трудове на автора.

Краткият, но твърде съдържателен и изпълнен с много точни наблюдения, очерк върху византийската политическа и културна история може да се характеризира като своеобразно въведение в книгата. На редица места в него е отделено специално място на ролята на Българското ханство-царство във византийската история като положителен или изцяло противостоящ фактор.

Ако сега вече са налице редица монографични изследвания върху мястото и ролята на Константинопол като политическо, църковно и духовно средище на Византийската империя, то през 1965 г. (годината на появата на тази книга на бял свят) наблюденията и постановките на автора се оказаха като отправна точка за редица изследвачи. В такъв именно смисъл тази книга както от тази, така и от други тематични гледни точки обнови съвременната византинистика.

Особено стойностна е главата, посветена на същността на византийската императорска власт. Чрез вникване в същността на византийската имперска и императорска идеология (в главна степен чрез използване на въведенията в грамотите на василевсите) проф. Херберт Хунгер умело разкрива една от съществените особености на Византийската империя, самопровъзгласила се в хегемон на „семейството на владетелите и народите“ на средновековния свят, в „Божие царство“ на земята.

Малко необичаен изглежда начинът на разглеждане на ролята на религията и църквата във византийския живот, тъй като в него има своеобразно смесване на догматиката с ерети-

ческите учения и движения (тук не случайно е отделено специално място на богомилството), правните норми със социалните отношения, мястото на църквата в ежедневния живот и особено в изкуството. По всичко изглежда, че целта на автора е била да покаже колко многостранно и дълбоко византийското религиозно мислене проникват в същността на византийското битие, а също така и сред различните социални слоеве.

Може би една от най-сполучливите глави в книгата е посветена на византийското монашество и неговата роля както в църковно-религиозния, така и в политическия живот на империята. Внимание заслужава схващането на автора, че с победата на исихазма и паламизма в духовния живот на Византия през XIV в. в православието се отхвърля диалектиката и рационализма, вследствие на което се заема твърде негативна позиция спрямо светската наука и нейните постижения. Според него впродължение на векове това става една неотменна характеристика на източноправославната църква и това е оказало въздействие върху формиране на светогледа не само на духовенството, но и на вярващата маса, т. е. на различни социални слоеве.

Наблюденията на проф. Херберт Хунгер върху развитието на образованието и науката във Византия се характеризират с голяма ерудираност и със стремеж да се открои уникалното съчетание между античното духовно наследство и християнската религия и догматика. За характеристика на постиженията на редица византийски мислители от XIII–XV в., които върху нова основа възраждат интереса към древногръцксата философия и култура, той за пръв път използва едно интересно и твърде точно понятие „Християнски хуманизъм". Това своеобразно явление във византийското и източноправославното духовно развитие се разглежда като съзнателно търсено размесване на езическата елинска философия с християнското богословие със стремеж за осмисляне на всяка философска концепция в духа на християнската догматика (твърде директно това е изразено в един енкомион на никейския император Теодор II Ласкарис, 1254–1258 г.).

Последната глава на книгата (успоредно със забележителната студия на американския медиевист Кенет Сетън „Византийската основа на италианския ренесанс"[27]) може да се смята за най-добрия опит да се представи византийското

влияние върху западноевропейската култура и духовен живот през XV в. Тук значително по-слабо и в известна степен тенденциозно и политизирано се разглежда пренасянето и съхраняването на византийското духовно и идейно-политическо наследство сред народите на европейския православен Изток.

За тази монография е твърде характерно използването на твърде разнообразен изворен материал (често пъти той за пръв път чрез превод или интерпретация се въвежда в научно обращение). Това прави от нея твърде важен и ценен източник на информация не само за византинистите, но и за всички онези, които проявяват интерес към историята и културата на многовековната (почти хилядагодишна) империя.

Позволявам си да изразя становището, че три са основните книги, които в най-голяма степен разкриват историята на Византийската империя, същността и насоките на нейното културно развитие и постижения. Първата от тях е наскоро преведената на български език „История на византийската държава" на Георги Острогорски (1902–1976)[28], която твърде бързо намери читатели у нас. Другите две са книгите на проф. Херберт Хунгер „Империя на ново средище" и „Високоезичната литература на византийците". Надявам се, че в своята преценка не влагам разбираемо пристрастие. Обстоятелството, че първата от тези две книги става достояние на по-широк кръг любители на византийската история и култура може да се смята за радостен факт и за своеобразно събитие в нашата медиевистика и византинистика.

Накрая на това доста обстоятелствено представяне дължа да изразя от името на издателство „ЛИК", преводачката Инджиева и мое лично име голяма благодарност на проф. Херберт Хунгер и на австрийското издателство „Щирия" затова, че с готовност и безвъзмездно предоставиха правата за превеждане на български език на тази книга.

1 септември – 1 декември 1999 г.
София

Проф. д-р Васил Гюзелев,
член-кореспондент на
Българската академия на науките.

Бележки

[1] Кратки бележки за живота и дейността му и библиография на трудовете му в два сборника, посветени на неговата 70-а и 80-а годишнина: BYZANTIOΣ. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag, hrsg. von W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten und E.Trapp. Wien 1984. S. V–LXII; ΑΝΔΡΙΑΣ – Herbert Hunger zum 80. Geburtstag, hrsg. Von W. Hörandner, J.Koder und O. Kresten. Wien 1995 S. V–XXV (= Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik Bd. 44, 1994)

[2] Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, Fasz. 1–12, Wien 1976–1994 (Addenda-Band, 1995; Register-Band 1996).

[3] Moneta Imperii Byzantini, hrsg.von W.Hahn: Bd.I. Anastasius bis Justinianus I. Wien 1975; Bd.II. Justinus bis Phocas. Wien 1975; Bd.III. Heraclius bis Leo III. Wien 1981; Sonderband – Die Ostprägung des Reiches im 5. Jh. Wien 1989; W. Seibt. Die byzantinische Bleisiegel in Österreich, I. Teil. Kaiserhof. Wien 1978.

[4] Tabula Imperii Byzantini: Bd. I. Hellas und Thessalia von J. Koder und F. Hild. Wien 1976; Bd. II. Kappadokien von F. Hild und M. Restle. Wien 1981; Bd.III. Nikopolis und Kephallenia von P. Soustal unter Mitwirkung von J.Koder. Wien 1981; Bd. IV. Galatien und Likaonien von K. Belke mit Beiträgen von M. Restle. Wien 1984; Bd.V. Kilikien und Isaurien von F. Hild und H.-G. Hellenkemper. Wien 1990; Bd.VI. Thrakien von P. Soustal. Wien 1991; Bd.VII. Phrygien und Pisidien von K.Belke und N. Mersich. Wien 1990; Bd.IX. Paphlagonien und Honorias von K.Belke. Wien 1996. В рамките на тази поредица излизат и монографии: J. Koder, Negroponte. Wien 1973; F. Hild, Das byzantinisches Straßensystem in Kappadokien. Wien 1977 и др.

[5] Repertorium der griechischen Kopisten von 800–1600 hrsg. von E. Gamilscheg und D. Harflinger: Bd.I. Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens. Wien 1981; Bd.II. Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs. Wien 1989; Bd.III.Handschriften aus der Bibliotheca Vaticana und den anderen Bibliotheken Roms. Wien 1997.

[6] H.Hunger-O.Kresten, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 1.Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren

1315–1331. Wien 1981; H. Hunger-O.Kresten-E.Kislinger-C.Cupane, 2.Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350. Wien 1995.

[7] Wiener byzantinische Studien започва да се издава от него от 1964 г. и досега са излезли повече от 20 тома; Byzantina Vindobonensia започва да се издава от него съвместно с Ото Демус от 1966 г. и досега са излезли също толкова томове.

[8] Първоначално от т. I (1952) до XVII (1968) излиза под заглавие Jahrbuch der Österreischen byzantinischen Geselschaft, а от XIII (1969) – Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Досега са издадени общо 48 тома.

[9] Byzantinische Zeitschrift, 57 (1964) – 76 (1983).

[10] Coprus fontium historiae byzantinae. От тази авторитетна поредица, която трябва да замести и надмине прочутия Бонски корпус, досега са излезли около 30 тома, издадени в Атина, Берлин, Вашингтон, Виена, Ню Йорк, Париж и Солун. От Австрийската академия на науките под непосредствената редакция или с участието на проф. Херберт Хунгер са издадени т. XII, 1–3 (Vindobonnae 1975–1977–1979), XVII (1981), XIX, 1–2 (1981–1995), XXVIII (1990), XXXIII (1991): Corpus fontium historiae byzantinae, Series Vindobonensis, edidit Heribertus Hunger.

[11] Библиографско посочване за тези два сборника вж. по-горе в бел. 1.

[12] Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger, hrsg. von W. Seibt. Wien 1996. Тук са публикувани докладите на Елен Арвайлер (Париж), Васил Гюзелев (София), Кристиан Ханик (Вюрцбург), Дитер Харфлингер (Хамбург), Армин Холвег (Мюнхен), Жан Иригоан (Париж), Йоанес Карайанопулос (Солун), Ангелики Лайу (Вашингтон), Генадий Литаврин (Москва), Любомир Максимович (Белград), Хриса Малтезу (Атина), Клаус-Петер Мачке (Лайпциг), Игор Медведев (Санкт-Петербург), Сесил Морисон (Париж), Николаос Икономидес (Атина), Петер Пилер (Виена), Герхард Подскалски (Франкфурт на Майн), Марсел Рестле (Мюнхен), Игор Шевченко (Принстън) и Спирос Троянос (Атина).

[13] H. Hunger, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie mit Hinweisen auf das Fortwirken antiken Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart. Wien 1953; Corpus fabularum Aesopicarum. Vol. prius: Fabulae Aesopicae soluta oratione conscriptae, ed. A. Hausrath. Indices ad fasc. 1 et 2 adiecit H. Haas. Edidionem alteram curavit H.Hunger. Leipzig 1959.

[14] H.Hunger, Codices vindobonenses graeci. Signaturenkonkordanz der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Wien 1953; idem, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Natiomalbibliothek. Supplementum graecum. Wien 1957; idem, Katalog der griechischen Handschrifen der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil. I.Codices historici. Codices philosophici et philologici. Wien 1961; Teil 2. Codices iuridici.Codices medici. Wien 1969 (unter der Mitarbeit von O.Kresten); Teil 3/1. Codices theologici 1–100. Wien 1976 (zusammen mit O. Kresten); Teil 3/2. Codices theologici 101–200. Wien 1984 (zusammen mit O. Kresten und Chr.Hannick); Teil 3/3. Codices theologici 201–337. Wien 1992 (zusammen mit W. Lackner und Chr. Hannick).

[15] H. Hunger und K. Vogel, Ein byzantinisches Rechenbuch des 15. Jahrhunderts. 100 Aufgaben aus Codex Vindobonensis phil. Gr. 65. Übersetzung und Kommentar. Wien 1963; H.Hunger, Johannes Chortasmenos (ca. 1370–1436/37). Briefe, Gedichte und kleinere Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Wien 1969; idem Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache. Wien 1981; H. Hunger, Prochoros Kydones, Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus. Wien 1984, H. Hunger und I. Ševčenko, Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes. Ein weiterer Beitrag zum Versändnis der byzantinischen Schrift-Koine. Wien 1986; H.Hunger, Prochoros Kydones'Übersetzungen von S.Augustinus, Delibero arbitrio I 1–90 und Pseudo-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum. Wien 1990. Вж. Също библиографското посочване тук в бел. 6. Трудно е да се изброят и посочат всички негови първопубликации на отделни съчинения, епиграфски и сигилографски паметници и др., обогатили в значителна степен както византийската филология, така и историята на Византийската империя.

[16] Die Normannen in Thesalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n.Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von H.Hunger. Graz-Wien-Köln 1955 (второ издание – 1967); Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia. Einleitung, Text und Übersetzung von H.Hunger. Graz-Wien-Köln 1968.

[17] H.Hunger, Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels. Baden-Baden 1958 (второ издание 1967).

[18] H.Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien 1964.

[19] H.Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. 1–2. München 1978. Гръцки превод в три тома излезе в Атина през 1987 (второ издание 1991), 1992 и 1994 г.

[20] K.Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur. München 1897.[2]

[21] Рецензия в българско списание на V.Gjuzelev. – Bulgarian Historical Review, VIII, 1 (1980), p. 102–110.

[22] H.Hunger, Studien zur griechischen Paläographie. Wien 1954; idem, Antikes und mittelalterliches Buch-und Schriftwesen. – In:Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur, I. Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel. Zürich 1961, S.25–147; idem, Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie. – Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 26 (1977), S.193–210.

[23] H.Hunger, Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur. München 1989.

[24] В.Н. Златарски, Василий Григорович Василевский. – Периодическо списание на Българското книжовно дружество, 61 (1900), с. 138–139.

[25] H.Hunger, Byzanz in der Weltpolitik vom Bildersturm bis 1453.– In: Historia mundi, VI. Hoches und spätes Mittelalter, Bern 1958, S. 443–444.

[26] H.Hunger, Reich der neuen Mitte. Der christlichen Geist der byzantischen Kultur, Verlag „Styria". Graz-Wien-Köln 1965, 472 S. Първите две глави на книгата с известни допълнения (главно библиографски) са възпроизведени в сборника със студии на автора – Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte. München 1989.

[27] K.M.Setton. The Byzantine Background to the Italian Renaissance. – In: Proceedings of the American Philosophical Society, 100 (1956), p. 176.

[28] Най-меродавно и най-често цитирано от специалистите е немското издание – G.Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. München 1963.[3]

ПРЕДГОВОР НА АВТОРА

Когато преди осем години издателство „Щирия“ се обърна към мен с молбата да напиша книга за Византийската култура, от самото начало ми беше ясно, че това няма да бъде обикновена културна история. Междувременно излезе една „Културна история на Византия“[1], която безспорно има своите достойнства. Смятам за нужно да обърна внимание на факта, че предвид настоящото състояние на византинистиката все още не е назрял моментът за такъв синтез. Огромен изворов материал в десетки хиляди гръцки ръкописи, разпръснати из библиотеките по цял свят, стои неизвестен или некаталогизиран. Въпреки техническите удобства при изготвянето на фотокопия или микрофилмирането на ръкописите, както и многократните усилия за международно сътрудничество в тази област, все още богатствата на много библиотеки, важни за нашата тема, са малко познати и трудно достъпни. При все че в последните две десетилетия бяха публикувани доста текстове, те са отпечатани на такива места, че убягват от вниманието на изследователя; да не говорим за трудностите при ползването на по-старите издания, които по правило са без справочен апарат. Показателен за състоянието на нашата наука е фактът, че тъкмо през тази година – 1965 – Международната академична асоциация, най-висшата академична институция, призова заинтересованите учени от всички страни към съдействие за изготвяне на корпус от изворите по история на Византия.[2] Т. е. намираме се в началния стадий по издаването на този тъй важен за съвременната изследователска дейност инструмент.

При тези обстоятелства ми се струва уместно да подходим към византийската култура от определена гледна точка. На въпроса за християнския характер на тази култура повечето изследователи отговарят недвусмислено утвърдително. Но доколкото съм запознат, досега проблемът не е бил разг-

леждан цялостно. Затова ми се струва важно, да поставя същия въпрос от различни гледни точки, съобразно феномените на византийската култура. При това се надявам чрез този метод да мога да предложа по-впечатляваща картина на същностните черти на тази култура и процеса на нейното формиране, отколкото обхватен справочник, което поради посочените по-горе причини ще е възможно едва след десетки години. Ако мога да си позволя едно сравнение с театъра: често режисьорът се отказва от осветлението върху цялата сцена и под лъчите на прожектора оставя само някои от действащите лица. За зрителя много неща стоят в сянка – кулиси, реквизит, второстепенни герои – но важното за постановката се откроява и въздейства. В тази книга читателят напразно ще търси някои подробности от византийската култура: те или са споменати бегло, или за тях изобщо не се говори. Надявам се, предвид изложените съображения, това да не се окаже грешка, а по-скоро предимство.

Съобразявайки се с аудиторията, на която разчита издателството – широк кръг читатели с интереси в културно-историческата област, специалисти от близките дисциплини и византинисти – в началото на книгата предлагам кратък обзор на византийската история. По същата причина гръцките думи в текста са транскрибирани (и поставени в курсив) и някои от тях са пояснени или в самия текст, или в бележка. По технически съображения се отказах от научното изписване на източните думи. Не съм обръщал специално внимание и върху хронологичните рамки на изложението. Ако за началото и края на византийската епоха и до днес съществуват различни мнения, то действително разбиране за явленията във византийската култура е възможно да се постигне само при съотнасянето им с културната история на класическа Елада и елинизма. Напр. императорската идея и реториката във Византия. За да може да се говори за Дионисий Ареопагит, на читателя първо трябва да се представи Плотин.

В заключение бих искал да обърна внимание върху още една особеност на тази книга, с която тя ми е особено скъпа. Смятам за целесъобразно на определени места изворите сами да говорят. Цитирането и интерпретацията, дори и на подълги текстове, винаги се е оказвало плодотворно в моята

вече дванадесетгодишна преподавателска дейност. Мисля, че тъкмо по-дългите откъси дават на читателя възможност да почувства непосредствено материята.

Дължа благодарност на г-н доктор Фридрих Корнаут – научен сътрудник на издателството – за любезното му сътрудничество; на колегите г-н Роберт Гьобл, че направи фотосите към ил. 3 и 6 и г-н Ото Демус, че предостави от архива на Института за културна история към Виенския университет диапозитиви за ил.5 и ил.29.

Виена, Великден 1965 *Херберт Хунгер*

ОЧЕРК ВЪРХУ ПОЛИТИЧЕСКАТА И КУЛТУРНАТА ИСТОРИЯ НА ВИЗАНТИЯ

1. От Константин до Анастасий

Император Диоклетиан (284–305 г.) вярвал, че с тетрархичната форма на управление – по един август и един цезар за източната и западната половина на империята – е намерил средство, с което е обезпечил надеждна защита за огромните държавни граници на империята, сигурност в онаследяването и стабилизиране на политическия и икономическия ред. (Ил.1) Само няколко години след оттеглянето на Диоклетиан от власт тетрархията показала своята неспособност да обуздае разнопосочните интереси на обединените в нея личности. Изглеждало така, сякаш всеки момент щял да се разрази хаос и това продължило, докато Константин Велики, с изходни позиции Великобритания и Галия – наследство от баща му Констанин Хлор, не завладял Рим, а с това и цялата западна половина на империята, побеждавайки Максенций на Понт Мулвий (312 г.). След като през 324 г. ликвидирал и последния си политически противник, Константин станал едноличен владетел на Римската империя и започнал да преустройва старата дорийска колония на Босфора – Византион – в нова резиденция; тя давала на императора възможност да живее в центъра на поважната половина от империята – източната, която в същото време се намирала и по-близо до застрашените източни граници. От този „втори Рим“ на изток трябвало да се роди величественото средище на една империя, която след края на по-

литическата независимост на Западната римска империя (476 г.) имала мисията да слее политическото наследство на римляните с духовното наследство на елините в една средновековна християнска вселенска империя.

След Миланския едикт (313 г.), с който Константин и Лициний поставили християнската религия наравно с другите признати религиозни общества, императорът започнал да дава на новото вероизповедание и неговата Църква все повече свободи и привилегии като езическите жречески колегии били изтласкани на заден план, а противните на християнството религиозни правила и обичаи – ограничени. Със свикването на Първия Вселенски църковен събор в Никея (325 г.), който трябвало да разреши възникналите в самата Църква спорове по повод учението на Арий (подобие вместо единосъщие на втората Божия ипостас с Отца), императорът доказал голямата си съпричастност към църковно-политическите въпроси. Константин следвал принципите на въведения от Диоклетиан административен ред: отделяне на гражданската от военната власт, от една страна, и на централната от провинциалната, от друга. В края на своето управление той разделил империята между синовете си, което довело до кървави междуособици, още по-ожесточени поради религиозния спор за арианството. Накрая се наложил арианинът Констанций, управителят на Изтока, който, подобно на своя баща, станал едноличен владетел (351 г.). Още през следното десетилетие се проявили нарасналото значение на източната половина на империята и създадената при Константин Велики органична връзка между имперска и църковна власт, независимо, че решение на догматичните въпроси не било намерено. В тази нестабилна ситуация Юлиан спасил още като цезар важната провинция Галия от германите и успял задълго да ги усмири, се заел да обнови езическата религия, като в борбата срещу християнството използвал всички средства на имперския репресивен апарат (361–363 г.). Романтичната любов към старата елинска култура и духовното влияние на неоплатонизма, както и разцеплението в християнството, спомогнали императорът погрешно да прецени действителността. Смъртта на Юлиан по време на един поход срещу персите сложила край на опита му за реставрация на езичеството. Неговият наследник Йовиан (363–364 г.) сключил мирен договор с персите, с който римляните правели

чувствителни териториални отстъпки в Месопотамия и се отказвали от предимствата си в Армения.

По това време в лицето на Либаний и Темистий, от които са запазени голям брой речи и писма, езическата риторика намерила своите последни значими представители. По същото време на сцената се появили и великите „кападокийци", учителите на гръцката Църква – Василий Велики, Григорий Назиански и Григорий Ниски. Те доразвили наследената от Климент Александрийски и Ориген идея за нетоталното отричане на гръцката езическа философия и литература; схващали ги като предтечи на християнската духовност. Акцентирали върху формалните образователни елементи в античната култура и подтиквали християнската младеж да усвоява това наследство в православен дух. Василий станал организаторът на източното монашество; той е този, който вложил в компетенциите на византийската църква социалните грижи (строежите на болници, сиропиталища, старчески домове, приюти за бедни). С изумително единство между езическа форма и християнски дух кападокийците заедно с четвъртия учител на църквата Йоан Златоуст, заемал след Антиохийската катедра Константинополския патриаршески престол († 407 г.), се превърнали в ненадминат образец за повечето византийски теолози от следващите векове.

Поделилите помежду си империята братя Валентиниан I (364–375 г.) и Валент (364–378 г.), подобно на синовете на Константин, симпатизирали на различни религиозни течения. С началото на Великото преселение на народите долното течение на р. Дунав се превърнало в участък от имперските граници, който в продължение на осем века щял да бъде подложен на непрестанни нападения от новите врагове, приждащи от север. Залелите цяла Тракия вест- и остготи унищожили войската на император Валент в битката при Адрианопол през 378 г., в която загинал и самият той. Теодосий I, назначен за август от Грациан (375–383 г.) – наследникът на Валентиниан I, заселил готите като „съюзници" (foederati) в Панония и Северна Африка, където живеели автономно и без да плащат данъци, срещу задължението при добро заплащане да формират бойни единици в римската войска по време на бран. От друга страна, тази военна подкрепа представлявала не съвсем безопасна инфилтрация на германски елемент. След смъртта на

арианина Валент, Теодосий довел никейското православие до пълно тържество с Втория Вселенски църковен събор в Константинопол (381 г.): окончателно бил установен Символът на вярата, православното християнство било провъзгласено за имперска религия, а другите религии и секти били осъдени на гонение. За сетен път обединената империя (395 г.) била разделена между синовете на Теодосий, наречен от Църквата Велики, като по-големият – Аркадий получил източната половина, а по-младият – Хонорий – западната. Префектура Илирик с център Тесалия заедно с (диоклетиановите) диоцези Дакия и Македония била присъединена към Източната империя; очертана била културната граница между Изтока и Запада такава, каквато съществува и днес.

Проникването на германите в римската войска до най-високите длъжности (готите Аларих и Гайна) довело и в двете части на империята до драстични реакции; след кървавите ексцесии в Константинопол в края на IV в. влиянието им било силно ограничено: затворените готски съюзи напуснали императорската армия; в бъдеще германите щели да служат като наемници под командването на византийски офицери. Аларих се изтеглил със своите готи в Италия, където през 410 г. завладява Вечния град за потрес на целия цивилизован свят. От изток била отбита друга опасност. През дългото управление на Теодосий II (408–450 г.) бил обновен императорският университет в Константинопол (425 г.) и бил съставен един от най-важните кодекси в историята на римското право, съдържащ всички наредби от времето на Константин насетне (Теодосиевият кодекс, 438 г.). Въпреки мирните отношения между двете половини на империята отчуждението между Изтока и Запада ставало все по-очевидно, което намерило израз във фактâ, че на запад престанали да владеят гръцкия език. От друга страна, при цялото си дипломатическо изкуство и постоянното увеличаване на плащания данък, империята едва смогвала да се защити от опустошителните набези и плячкосвания на Балканите от Атила и неговите хуни. Докато хунският военен съюз се разпаднал след смъртта на Атила (453 г.), самата Западна римска империя загубила най-добрия си пълководец – Аеций (454 г.) и император Валентиниан III (455 г.). През времето, когато германите се настанявали в старите римски провинции, а вандалите преминавали от Африка в Италия и

през 455 г. разграбили Рим, правителството на Западната римска империя стояло съвсем безпомощно, затова пък растял авторитетът на Римската църква. В лицето на папа Лъв Велики (440–461 г.) Църквата намерила истински водач, доказал себе си в най-тежки ситуации, когато хуните и вандалите заплашвали Рим. Църковната история на петия век минала под знака на христологичните спорове: ако монофизитите, начело с патриарх Кирил Александрийски признавали само божествената природа на Христа, то Несторий проповядвал, че съществуват две разделни природи и принизил Богородица (Теотокос) до Христородица. След осъждането на Несторий и неговата ерес на събора в Ефес (431 г.), на Четвъртия Вселенски църковен събор в Халкедон (451 г.) била приета като компромис догмата за двете съвършени, неслитни и неразделни природи на Христа; по същото време Константинополската патриаршия си извоювала практическа равностойност на папството в Рим. Впоследствие верните на монофизитството византийски провинции Египет и Сирия щели да поемат по пътя на духовна и политическа опозиция спрямо центъра на империята.

С цел да се неутрализира голямото влияние на аланите и „създателя на императори" Аспар – на него дължали коронite си Маркиан (450–457 г.) и Лъв I (457–474 г.) – към константинополския гарнизон бил присъединен смелият малоазийски народ на исаврите, чийто вожд Тарасакодиса станал император под името Зенон (474–475 г.; 476–491 г.). Междувременно през 468 г. една голяма византийска експедиция срещу Вандалското кралство на Гайзерих в Африка завършила с пълен неуспех. През 476 г. последният император на Западната римска империя бил принуден да отстъпи пред Одоакър, формално заемащ във византийската административна система длъжността magister militum per Italiam, но в действителност самовластник там. С ловък дипломатически ход император Зенон се освободил от неудобните остготи на Теодорих, подтиквайки ги към поход в Италия. Вследствие военния сблъсък през 493 г., в който Одоакър загубил властта и живота си, Теодорих основал Остготското кралство в Италия. Той признал върховенството на византийския император и бидейки толерантен към по-развитата византийска цивилизация се опитал да намери за своите остготи и римски поданици един разумен modus vivendi. Колко живи продължавали да бъдат догматичните раз-

личия между монофизити и дуофизити на изток, показва неудачният опит на император Зенон да ги помири, единствен резултат от който била схизмата с Рим (на патриарх Акакий). В началото на управлението си новият император Анастасий I (491–518 г.) водил дълги години войни с упоритите исаври. Като финансов гений той се опитал да подобри монетната система (установил курс на медната монета), отменил някои данъци, което облагодетелствало само търговците и занаятчиите. При смъртта си оставил в държавната хазна огромната сума от 320 000 златни литри, без които скъпите военни походи и строежи на император Юстиниан са немислими. Монофизитството на императора многократно предизвиквало вълнения и борби между партиите в Константинопол, поради това бил извършен и опит за преврат (Виталиан, 513 г.).

2. Векът на Юстиниан

Управлението на Юстин I (518–527 г.) и племенника му Юстиниан I (527–565 г.) следвало една единна преднамерена линия. Благоразположението към монофизитството отстъпило пред един строго православен курс. Всички военни и финансови сили били поставени в служба на грандиозния план за отвоюване на старите римски имперски територии в средното и западното Средиземноморие. След като покорил Вандалското кралство на Гелимер (533–534 г.), великият пълководец Велизарий се отправил на експедиция в Италия, която вместо светкавична война продължила до 555 г. Междувременно империята си възвърнала части от Испания. Големият противник на изток – Сасанидската империя – се опитал да принуди Византия да води война на два фронта, което Юстиниан успял да предотврати като на няколко пъти плащал трибут и правил териториални отстъпки. Крепостният пояс, издигнат от императора на северната граница (р. Дунав и Балкана), също не можел за дълго да спре инвазията на славяни и българи. Непрестанните вътрешни брожения, най-значимото от които бил т. нар. „бунт Ника“, удавен в кръв през 532 г., могат да се изтълкуват като позакъснели прояви на древния идеал за гражданска свобода срещу прекомерната централизация на властта. Икономическата политика на Юстиниан стимулирала търговията и занаятите; по-

лагайки основите на собствена копринарска индустрия, той направил Византия независима от Китай. Византийските златни монети вървели в цял свят – предимство, с което много се гордеел един такъв пътешественик като Козма Индикоплевст (VI в.) и с основание. Икономическите и политическите интереси на империята се простирали далеч отвъд същинските ѝ граници (Етиопия и морския път през Черно море за Индия; Арабския полуостров; Крим, южна Русия, Кавказ). По волята на императора Римската империя и християнското ойкумене трябвало да се припокрият териториално; неговите походи винаги били в служба на разпространението и укрепването на православието. Със затварянето на Атинската академия (529 г.) византийското правителство принудило последните философи-неоплатоници да се установят в двора на Сасанидите. По-дълготрайна от широкомащабното реставраторско дело на императора се оказала грандиозната правна кодификация, наречения на Юстиниан Corpus juris civilis, който се състоял от Кодекс, Дигести и Новели; в продължение на цяло хилядолетие той щял да бъде образецът на западното право.

Векът на Юстиниан, обикновено схващан като край на Късната античност, оставил значителни паметници на културата в различни сфери. Въпреки че повечето мозайки от интериора на „Св. София“ са загубени, и при все неуместните турски пристройки по външната страна, централният купол на Великата църква, построен от майсторите Изидор Милетски и Антемий Тралски, бил в пълно съзвучие с грандиозните планове за църквата на императора. Впечатляващи мозайки от времето на Юстиниан са запазени в отвоювания по това време Запад (Равена) и в югоизточния край на империята (в основания от Юстиниан манастир „Св. Екатерина“ на Синай). Знаменитият историк Прокопий Кесарийски описал външнополитическата и вътрешната история на Юстиниановата епоха от две гледни точки („За войните“ и „Тайната история“). По времето на Юстиниан творил и големият религиозен поет на Византия, един от малцината гении на византийската литература – Роман Сладкопевец; от завладяващите му химни са запазени няколко десетки. В края на V в. се появил и приписвания на Дионисий Ареопагит корпус теологически съчинения, който с уникалния си синтез от неоплатонизъм и християнско-богословски идеи оказал влияние дори на схоластика-

та от зрялото Средновековие. През първата половина на VI в. се случили две повратни за опазването на античната литература събития – основаването на Бенедиктинския орден в Монте Касино (529 г.) и дарението на манастира „Вивариум" от римския учен и остготски държавник Касиодор (540 г.). Безценни паметници на книжното изкуство от предиконоборския VI в. са трите гръцки кодекса върху пурпурен пергамент с богата миниатюрна украса (Виенския Генесис, Кодекса от Росано, Кодекса от Синопе в Париж) и сирийският Рабулански кодекс във Флоренция. Още по времето на император Анастасий в Константинопол бил съставен посветеният на византийската принцеса Юлиана Аникия Диоскуридов кодекс, украсен със стотици изображения на растения (Виена, Австрийска национална библиотека, cod. med. gr.1). Най-старият препис на Ливий (Австрийска национална библиотека, cod. lat. 15) може да се отнесе към времето на римския учен и философ от двора на Теодорих – Боеций († 526 г.).

Реставрацията на Римската империя в Средиземноморието ангажирало много сили, а се провалило още при преките наследници на Юстиниан. Нашествието на лангобардите в Италия (568 г.) и нападенията на вестготите в Испания откъснали от империята голяма част от отвоюваните при Юстиниан територии. При все това в Италия и Северна Африка още дълго се удържали важните за византийското господство бази (екзархатите Равена и Картаген). Дългогодишните упорити войни на добрия пълководец и император Маврикий (582–602 г.) имали траен успех поради вътрешните процеси на разложение в Сасанидската империя – с мира от 591 г. византийците получили голяма част от спорната Персоармения, а с това и важни позиции за защита на империята, както и благодатна за набиране на войскови контингент област. (Началото на арменската литература и култура се отнасят към IV в., когато Армения била християнизирана от Византия.) Няколкото военни успеха на Маврикий над славяните, които от десетилетия нахлували в империята през Дунав, останали без последствия. През 80-те години славяните започнали да усядат трайно на Балканите, където по-късно основали самостоятелна държава. Продължителното напрежение на Балканите и възобновяването на междупартийните борби в столицата довели през 602 г. до детронирането на Маврикий, наследен от Фока (602–610 г.),

който влязъл в Константинопол начело на метежници. Гражданска война, терор и постоянна заплаха от персийско нашествие белязали краткото управление на този император. Все пак той разбирал изключителното тежко положение на римляните пред укрепналите лангобарди и тревогата на папа Григорий Велики за престижа му патриарха на Константинопол; римляните от своя страна почели императора като му издигнали Колона на Фока, която и днес се намира на Форум Романум.

3. Преход към Средновековие

Екзархът на Картаген Ираклий, в чиито ръце била концентрирана гражданската и военната власт, се вдигнал заедно със сина си – също Ираклий – срещу властта в Константинопол. Две морски експедиции – срещу Египет и столицата – предизвикали бързото отпадане на провинциите и внезапния край на господството на непопулярния Фока. Новият император Ираклий (610–641 г.) трябвало да решава тежки задачи на Балканите: маси славяни и авари проникнали по бреговете на Адриатика, а през средна и южна Гърция – чак до Егейско море. Докато аварите след плячкосването и разрушаването на слабо укрепените селища се оттегляли отвъд Дунава, то славяните се заселвали навсякъде из страната. Освен Константинопол и Тесалоника във византийски ръце останали само няколко града по Адриатическото крайбрежие. С мощна офанзива (613–614 г.) персите напредвали към Тарс (Киликия), а през Антиохия и Дамаск – към Йерусалим; опустошили Светите места и отнесли Честния кръст. Със следващите нападения персите се насочили към Константинопол, обсаждан по същото време от славяни и авари, и към житницата Египет, която империята загубила през 619 г. Въпреки безнадеждността на ситуацията императорът не се изплашил. Подпомаган от Църквата, оглавявана от патриарх Сергий, лично повел войната срещу враговете на империята. След като усмирил аварите, плащайки им трибут, през 622 г. начело на добре обучена войска и благодарение на стратегически преимущества освободил Мала Азия от персите. Въпреки някои успехи през следващите години опитите на Ираклий да нанесе съкрушителен удар на Сасанидската империя не сполучили. Дори през 626 г., когато персите и

аварите обсаждали Константинопол – само крайната решителност на смелите защитници и техническото превъзходство на византийската флота спасили столицата – Ираклий не можел да се върне от Лазика (Грузия); през 627–628 г. с бърз ход потеглил на юг, разбил персийската войска при Ниневия, завладял резиденцията на Хозрой II, който скоро след това бил свален и убит. С последвалия мирен договор на Византийската империя били върнати всички отнети провинции. След големия триумф в Константинопол (629 г.) през 630 г. Ираклий се отправил към Йерусалим, където тържествено било отпразнувано връщането на Честния кръст и победата над враговете на християнството. Въпреки общите усилия на императора и патриарха да възстановят единството в християнството – те не успели (моноенергизмът и монотелитството били като компромис между имперската Църква и монофизитите).

След падането на Сасанидската империя се образувал вакуум, в който безпрепятствено проникнали фанатизираните воини на новосъздадения ислям; за няколко години (от 634 г.) с бурна експанзия арабите завладели източните провинции на Византийската империя. Сирия (Антиохия), Палестина (Йерусалим – 638 г.), Месопотамия и Армения (Двин – 640 г.), Египет (641–642 г.) били етапите на това завладяване. Социалните неуредици и религиозната опозиция срещу Константинопол развили един скептицизъм у населението и улеснили арабското нашествие. Ираклионите (сред които Констанс II, Константин IV, Юстиниан II до 711 г.) трябвало да удържат стремителния напор на арабите и да се борят с религиозните разцепления вътре в империята. Бързото напредване във вътрешността на Мала Азия (Кесария 647 г.) и в Пропонтида до Кизик след покоряването на Кипър и Родос представлявало сериозна заплаха за столицата на империята. Ежегодните обсади на Константинопол от 674 до 678 г. се превърнали за византийците в борба на живот и смърт. Героичната отбрана през тези години и от 717–718 г., когато обсадите били подновени, спасили не само Византия, но и цяла Европа от нахлуването на арабите във вътрешността ѝ през Балканския полуостров. През 658 г. в паузата между тези войни Констанс II извършил един поход срещу славяните. Признаването на византийската върховна власт в райони с компактно славянско население, масовите изселвания в Мала Азия и приемането на славяни във визан-

тийската армия били следствията от тази експедиция. Опитът да се освободи Италия от лангобардите завършил без резултат (посещение на Констанс II в Рим през 663 г.). Злополучен за Константин IV бил предприетият през 680 г. поход срещу българите, които се били настанили в земите на империята отвъд Дунав и основали там Първата славяно-българска държава. По волята на императора свиканият в Константинопол Шести Вселенски църковен събор (680–681 г.) трябвало да сложи край на религиозните спорове с отричането на отживелите времето си компромисни учения на седмия век. През 688–689 г. Юстиниан II повторил експедицията на дядо си срещу славяните на Балканите и изселването им в Мала Азия в по-голям мащаб.

По това време били извършени важни промени във вътрешната структура на Византийската империя. Старата Диоклетиано-Константинова административна система на префектурите и диоцезите била заменена с нова темна организация; по-малките територии (новите провинции били наричани теми) били управлявани от стратези, в чиито ръце била концентрирана военната и гражданската власт. Новата провинциална организация водела началото си от Мала Азия, където имперските земи били непрекъснато заплашвани от арабите; за нейни предшественици могат да се посочат екзархатите Равена и Картаген. През VII в. на големи маси славяни като на земеделско население била дадена собствена земя, с което Византия спечелила голям контингент за набиране на войскови части и повече свободни селяни в сравнение с който и да е друг предходен век; на този извод ни навежда „Земеделския закон“ от около 700 г. С цената на големи усилия и вътрешни прегрупирания векът на Ираклий спомогнал в известна степен за консолидирането на Византия и за създаването на собствено Византийската империя – гръцка по език и култура, белязана в проявите си от духа на монашеството.

4. Иконоборчески период и Македонска династия

След един период, в който набързо се изредили трима императори, през 711 г. на византийския престол се възкачил Лъв III. През 717–718 г. той бил ангажиран с отбраната на обсадения

от арабите Константинопол. Година след година арабите напредвали в Мала Азия, докато през 740 г. съюзилият се с хазарите Лъв III не им нанесъл катастрофално поражение; така империята задържала Мала Азия. През 726 г. императорът наредил да се състави т. нар. Еклога – кодекс с по-важните наредби от частното и наказателното право; прави впечатление, че той е проникнат от християнски схващания, от една страна, но че в него изобилствали телесни наказания (осакатявания) – източни по произход, от друга. По това време се разразило и иконоборчеството (събор от 730 г.); по нареждане на императора, в духа на някои секти и повечето жители от източните провинции, същевременно пряко яростната съпротива на столичното население и европейските провинции, започнало унищожаване на светите икони и преследване на техните почитатели. Император Лъв III нанесъл политически и финансов удар на папството – застъпник на иконопочитанието, като му отнел провинциите Калабрия и Сицилия и остатъците от префектура Илирик и ги поставил под юрисдикцията на Константинополската патриаршия. Преследването на иконопочитанието при сина на Лъв III – Константин V (741–775 г.) било още по-ожесточено отколкото при неговия баща, особено след победата му над узурпатора Артавазд. След иконоборския събор през 754 г. освен унищожаването на всякакви религиозни изображения и заменянето им със светски започнало и насилствено прогонване на монасите, опълчили се срещу императорския терор, от манастирите. Военните успехи на Константин V в борбата срещу арабите и българите били компенсирани от поражението на запад при Равена (лангобардите – 751 г.) и от ориентирането на папството към младото Франкско кралство.

За да възстанови иконопочитанието, императрица Ирина, управляваща от името на малолетния си син Константин VI, свикала Седмия Вселенски църковен събор в Никея (787 г.). Нечуваните жестокости и крайности на младия император, който на всичко отгоре изгонил съпругата си, сключил официален брак с метресата си и дори я коронясал за императрица, принудили майка му Ирина след няколко опита за преврат да разпореди ликвидирането му (797 г.), с което станала еднолична владетелка (до 802 г.). Военните несполуки срещу арабите и българите обременили византийците с нови трибутни плащания; въпреки това, за да спечели популярност в столицата и

сред монашеството, Ирина опростила значителен брой данъци. Междувременно синът на Пипин – Карл превърнал Франкското кралство във велика сила и бил коронясан за император в Рим от папа Лъв III на Коледа 800 г. Макар че византийската императорска институция никога не се отказала от ойкуменическите си претенции, в действителност вече съществували двама владетели и две империи, които си съперничели – на изток и запад.

Успешното подчиняване на славяните в Елада, започнато при Ирина с похода през 783 г., било продължено от император Никифор I (802–811 г.) със значителната победа над обсаждащите Патра (805 г.) племена; отново можело да се говори за византийско господство в Гърция. Император Никифор извършил необходимите реформи в данъчната система и демографската политика (заселил малоазийски селяни в славянизираните области на империята), също и в организацията на провинциите (обособил нови теми). Въпреки военното си превъзходство във войната с агресивното Българско ханство на Крум, императорът попаднал в засада, изгубил битката и живота си (811 г.). Мекушавият му наследник Михаил I признал на Карл Велики титлата „василевс" (812 г.). След тежко поражение от българите, православният император Михаил бил детрониран; негов приемник станал иконоборецът Лъв V Арменец (813–820 г.). С един църковен събор (815 г.) била възстановена иконоборската идея от VIII в., а иконопочитанието – забранено. Патриарх Никифор и игуменът на Студийския манастир Теодор – защитници на православието, били изпратени на заточение, от което се върнали едва при император Михаил II (820–829 г.). Този необразован фригиец, основателят на Аморийската династия, започнал управлението си с тригодишна гражданска война срещу бунта на Тома Славянина, избухнал по социални и религиозни причини. По времето на Михаил II арабите отнели от Византия важния остров Крит (829 г.), а малко по-късно започнало и завладяването на Сицилия. Синът на Михаил, високообразованият Теофил (829–842 г.) имал слабост към арабското изкуство и култура. При все това дълги години водил война с променлив успех срещу арабите, докато не му нанесли съкрушителен удар с превземането на крепостта Аморион – роден град на управляващата династия (838 г.). За пореден път при Теофил иконопочитателите били

подложени на жестоки гонения. Императорът учредил тема Херсон, която обединила византийските владения по северния бряг на Черно море, и позволил на приятелски настроените хазари да построят на устието на р. Дон крепостта Саркел с участието на византийски инженери.

С края на иконоборчеството и тържественото възстановяване на иконопочитанието (843 г.) завършил продължилият няколко поколения трескав период на вътрешни разцепления във Византия. Освободените нови сили дали възможност да започне период на културен и политически подем. След превратата през 856 г., с който Михаил III, син на Теофил, се освободил от опеката на майка си Теодора, държавните дела били поверени на даровития политик – кесаря Варда. Във войната с арабите Сицилия била безвъзвратно загубена, затова пък в Мала Азия и по море византийската войска преминала в настъпление (победа през 863 г.). Първото нападение на русите срещу Константинопол било отблъснато (860 г.), а патриарх Фотий го репликирал с подемането на мисионерска дейност. Този най-велик църковен глава на православната Църква и пръв учен на своя век въвлякъл Константинополската патриаршия в борба с Папството; вследствие широкомащабните мисии сред славяните тя преживяла небивал възход. Дълбоки следи оставила мисионерската дейност на солунските братя Константин-Кирил и Методий, които с помощта на новосъздадената глаголица и славянския превод на литургичните книги извършили християнизирането на Моравия. По време на мисионерстването си сред българите, чийто хан Борис-Михаил бил покръстен през 864 г. в Константинопол, византийците влезли в остро съперничество с римляните-католици. В разгара на борбата с Рим Фотий бил низложен от новия император Василий I (867–886 г.), възкачил се на престола след убийството на своя предшественик Михаил.

Василий стабилизирал византийското влияние в западната част на Балканския полуостров (далматинските крайбрежни градове) и задълбочил християнизацията на балканските славяни. Във войната с арабите в южна Италия първоначално нито той, нито император Людовик II, завладял Бари през 871 г., действали енергично. През 876 г. византийците си върнали Бари, а през 878 г. отнели на арабите Сиракуза. В Мала Азия византийските войски унищожили една армия на ерети-

ците-павликяни (872 г.) и под личното командване на императора стигнали чак до Ефрат. През 877 г. върналият се от заточение Фотий за втори път заел патриаршеския престол, а съборът от 879–880 г. се превърнал за него в голям триумф: дори папата го признал. За започналата при Василий нова законодателна дейност свидетелстват достигналите до нас два юридически сборника („Прохейрон" и „Епанагоге"). Лъв VI (886–912 г.) завършил издаването на големия правен сборник „Василики" в 60 тома; в очите на византиеца-юрист систематичната подредба и гръцкия език на този корпус били неговото голямо предимство пред Юстиниановия корпус. Освен него е оцелял и един голям свод от новели на Лъв, в който личи пълното обезправяване на сената и установяването на абсолютна монархия, т. е. автокрация. По това време Византийската империя била силно централизирана, а икономиката – добре дирижирана (контролирана от столицата посредством строго организирани гилдии). Докато воювали с добрия стратег цар Симеон Български (893–927 г.), византийците подтикнали унгарците да нападнат България, но от това нямали голяма полза. След многократни поражения Византия си купила мира с България, като се задължила да ѝ плаща ежегоден данък. Поредният успех на арабите бил окончателното завладяване на Сицилия (902 г.) и Тесалоника по време на пиратска експедиция (904 г.). Четвъртата сватба на Лъв VI предизвикала бурни скандали в столицата.

Духовният и културен възход на Византия при първите владетели на Македонската династия се изразил в едно задълбочено, апологетски непредубедено изследване на античната митология, история и литература (читателски кръжец и библиография на гръцките автори в „Библиотека"-та на Фотий), както и в стремежа, в християнските творби да се прокарат антични мотиви и класически стил. Този процес на взаимно проникване между античното и християнското, най-очевиден в миниатюрната живопис, наричаме „Македонски ренесанс". Съхраняването и текст-критичната обработка на голям брой важни преписи на класиците дължим на филоложко-антикварните интереси на видни учени от онова време (напр. Арета Кесарийски).

При управлението на слабото регентство на Константин, сина на Лъв VI, Симеон Български си присвоил титлата „василевс" и с успешни походи укрепил положението си на Балканите; за да превземе Константинопол му липсвала само фло-

та и технически съоръжения. След смъртта му (927 г.) умният и енергичен Роман I Лакапин (920–944 г.) – син на селянин, издигнал се до адмирал като минал през всички длъжности във флота, впоследствие император – съумял да засили византийското влияние в България. Военните действия в Мала Азия донесли на византийците значителни успехи в Месопотамия (между другото през 944 г. те си върнали чудотворната икона на Христа от Едеса). Поредното руско нападение на Босфора било успешно отблъснато (941 г.); в един търговски договор било постигнато споразумение, руски воини да участват във византийските походи (както през 911 г.). В защита на дребните селяни от посегателствата на едрите земевладелци Роман издал няколко интересни закона, които останали само на книга предвид нарастващата сила на аристокрацията през средновизантийския период. След свалянето на императора, устроено от собствените му синове, юздите на властта поел синът на Лъв VI – Константин VII (945–959 г.), съимператор вече повече от 30 години. Този период бил белязан от дипломатическа активност и войни с променлив успех на източната граница на империята. Самият Константин бил учен-енциклопедист; оставил ни е съчинения за византийския церемониал, външната политика и дипломация, за темите и няколко сборника, запазени във фрагменти. По времето на Роман II (959–963 г.) видният военачалник Никифор Фока отвоювал о. Крит (961 г.). Като император Никифор II Фока (963–969 г.) продължил успешното настъпление срещу исляма в Киликия и Сирия (Антиохия). Само за няколко години неговият наследник Йоан I Цимисхий (969–976 г.) успял да покори българите и прогонил русите от Балканския полуостров; същевременно византийските войски нахлули дълбоко на изток – в Палестина и Сирия (974–975 г.). Грандиозните успехи на тези двама блестящи пълководци и по-късно императори от средновизантийския период превърнали империята във Велика сила. Тъй като и двамата били аристократи по произход, то тяхното управление се характеризирало с нарастване мощта на тази класа. На пратеника на Отон Велики, който дошъл през 968 г. да иска за сина на своя господар една багрянородна принцеса за съпруга, било всячески показано, че византийците не смятат западния император за равен. Накрая Отон трябвало да се задоволи с Теофано, родственица на Йоан Цимисхий.

След неочакваната смърт на Йоан Цимисхий на престола се възкачил легитимният представител на Македонската династия Василий II (976–1025 г.), син на Роман II. След неколкогодишни войни с различни претенденти за престола, сред които и неговият чичо – евнуха Василий, който на практика ръководел политиката, започнало самостоятелното управление на младия император (985 г.). В борбата с подпомагания от византийската аристокрация военачалник Варда Фока, провъзгласил се за император през 987 г. и подготвил мощно нападение срещу столицата, Василий II потърсил помощ от русите, което довело до сближаването на двете страни. Сега християнизирането на Русия отбелязало значителен напредък; руската църква (Киев) била поставена под ведомството на Константинополската патриаршия – за Византия това означавало значително разширяване на културната и политическа сфера на влияние на север. Василий II през 995–999 г. затвърдил завоеванията на своя предшественик в Сирия и повел десетилетна война с новото българско царство на Самуил (991–1014 г.), завършила с пълен успех. След съкрушителното поражение на българите в Струмска област около 14 000 военнопленници били ослепени (оттук и прозвището Вулгароктонос = Българоубиец); страната била напълно покорена, а няколко години по-късно получила статут на тема (1018 г.). Патриаршията в Охрид била превърната в автокефална архиепископия, което я поставило в подчинение лично на императора. Василий, стъпил на престола след тежки битки с византийската аристокрация, продължил аграрната политика на Роман Лакапин срещу едрите земевладелци. С умела интервенция в Армения през последните години от своето управление императорът присъединил към Византийската империя новите теми Васпуркан, Иберия, Теодосиополис.

5. Епохата на Комнините

Никой от императорите на XI в., които управлявали по правило кратко, не може да се сравни с изключително силната личност на Василий II. Положението на империята като велика сила разпалвало борбата за власт между столичната чиновническа аристокрация и провинциалната военна знат, независимо от външнополитическата ситуация. Културният разцвет

и външният блясък на тези относително мирни десетилетия не могат да скрият факта, че благодарение на стопански спекулации придворните са имали власт над повечето слаби императори и че те жертвали държавните интереси от честолюбие и за лични облаги. Докато властта била в ръцете на чиновническата аристокрация Византия понесла тежки стопански и военни загуби. Разпоредбите на василевсите от X в. в защита на свободните селяни и войнишки имоти били премахнати; с това били облагодетелствани едрите земевладелци, а правителството се лишило от най-надеждната си военна и стопанска подкрепа. Централизмът отслабнал; въведена била системата на прониалните владения (давани за лични заслуги доживотно под наем с всички приходи от имота); от данъци били освобождавани не само манастири, но и светски лица – едри земевладелци. През XI в. неколкократно се понижило златното съдържание на номизмата. Темната организация деградирала поради превеса на гражданския елемент; армията се върнала към старата наемническа организация. Последният военен успех на империята бил завладяването на източна Сицилия от смелия Георги Маниак (1038 г.). Десет години по-късно печенегите, войнствен степен народ, преминали Дунава. През тези години се извършил официалният разрив между източната и западната Църква – схизмата от 1054 г. (патриарх Керуларий, кардинал Хумберт, император Константин IX Мономах). От средата на XI в. селджуките се превърнали във военни и политически лидери на ислямските страни от Предна Азия. Те нанесли на византийския император Роман IV Диоген тежко поражение в битката при Манцикерт (1071 г.); след завръщането си в Константинопол плененият император бил ослепен от политическите си противници. Около 1080 г. селджуките основали в Мала Азия Румския султанат (Икония). Междувременно след печенегите от южна Русия в земите на империята нахлул друг степен народ – узите (1064 г.).

Въпреки признаците на политически упадък във Византия през XI в. науката и изкуството преживели забележителен разцвет. Сенатът и административният апарат в столицата били набирани предимно от мъже с висше образование. През 1045 г. в Константинопол били открити отново Философски и Юридически факултет. Начело стояли Михаил Псел – най-видният учен, блестящ оратор и пръв философ на века, и начете-

ният юрист Йоан Ксифилин. Псел възобновил изучаването на Платон във Византия; неговият ученик Йоан Итал се посветил изключително на Аристотел. Измежду многобройните кръстокуполни църкви от този период има няколко добре запазени на гръцка и турска територия; с малки изключения мозаечната и фресковата украса са доста повредени („Неа Моне“ на Хиос, „Дафни“ край Атина, „Св. Лука“ край Делфи) и само отчасти може да бъдат реставрирани. От произведенията на приложното изкуство на XI в. са запазени безценни предмети от злато и емайл (напр. короните на Константин Мономах и на Дуките в Унгария), както и многобройни резби върху слонова кост (напр. ковчежето „Вероли“ в Лондон). XI в. бил апогей и за книжното изкуство (Менологий на Василий II, безброй висококачествени евангелия и псалтири, шрифт „Перл“).

В политическото съперничество между фамилиите Дука и Комнини победил Алексий I Комнин (1081–1118 г.); с него започнала Комниновата династия, която щяла да управлява повече от век. Най-напред той се заел с отбраната на империята от норманите на Роберт Гюискар, които напредвали на Балканите, от печенегите (1090 г. пред Константинопол) и от селджуките. За помощта на венецианците Алексий заплатил като им предоставил търговски привилегии (1082 г.). От 1096 г. западните кръстоносци прекосили територията на Византийската империя и това създало някои затруднения на императора, които продължили дори и след основаването на кръстоносните държави на изток (напр. на норманина Боемунд в Антиохия). С дипломация и съвсем целенасочено Алексий обуздал всички свои врагове и привел византийската армия в завидно състояние. Промените в курса на номизмата, увеличаването на данъците и събирането им от откупвачи, както и различните натурални повинности били, естествено, за сметка на населението. Прониариите – обикновено едри земевладелци с крепостни селяни – били длъжни да полагат военна служба и да подпомагат в укрепването на наемната, разноетническа войска (печенеги, кумани, варяги, турци, българи, различни западноевропейци – „латини“). Системата на прониите и васалитетът на кръстоносните държави към византийския император означавали напредък във феодализирането на Византия. Алексий се разправил изключително сурово със силната на Балканите богомилска секта. Неговият син Йоан II

Комнин (1118–1143 г.) водил успешни войни със селджуките, завладял норманска Антиохия (1138 г.), затова пък войните с унгарците имали променлив характер. И Мануил I Комнин (1143–1180 г.), при когото дворцовият живот попаднал под силно западно влияние (рицарски турнири), също воювал на изток и запад в защита и за разширяване територията на империята. Докато императорът водел преговори с предводителите на Втория кръстоносен поход, норманите на Рожер II нападнали Средна Гърция, завладели Корфу, Коринт и Тива и отвлекли тъкачите на коприна в Палермо (1147 г.). Между Мануил и Фридрих I Барбароса се разгорял с нова сила конфликтът Изток-Запад, тъй като и двамата императори претендирали за ойкуменичност на своите империи. По примера на Юстиниан бил извършен опит да се възстанови византийската власт в Италия, но след началните успехи този опит се провалил поради недостиг на средства (1155–1158 г.). Макар да бил син на унгарка (Пирожка-Ирина), император Мануил продължил бащината си политика на интервенция в Унгария; покорил Далмация, Хърватско и Босна (1167 г.). През 1172 г. потушил въстанието на сърбите, ръководено от Стефан Неман. Императорът върнал в Унгария сгодения за дъщеря му и евентуално негов приемник унгарски принц Бела-Алексий, тъй като втората му съпруга го дарила с престолонаследник. Мануил водил успешни войни с непокорните държави на кръстоносците (триумф в Антиохия – 1159 г.). Затова пък пълното му поражение при Мириокефалон (Фригия 1176 г.) от Иконийския султанат било тежък удар за императорската политика. Въпреки многото външнополитически успехи десетилетното напрежение на военните и стопанските сили на империята практически изтощили Византия.

Възникналото в предходните векове отчуждение между Изтока и Запада, задълбочено след схизмата от 1054 г. с помощта на монашеството и клира, довело до изстъпления срещу латинците в Константинопол (1182 г.), което подготвило заемането на властта от Андроник I (1183–1185 г.). С желязна дисциплина този гениален и енергичен владетел се опитал да изкорени византийския порок на купуването на служби, злоупотребите на данъчните служители, корупцията от всякакъв вид. Двуличният му характер не се спирал пред терор и насилие особено що се отнася до бунтове сред аристокрацията. Теро-

ристичният режим се оказал все пак неефективен, когато унгарци и сърби нахлули в земите на империята, завладели и опустошили важни градове като Белград, Ниш и София (1183 г.). Един от Комниновия род откъснал о.Кипър от Византийската империя. Укрепналото междувременно Норманско кралство – още през 1130 г. Рожер II бил коронясан за крал в Палермо – изпратило срещу Византийската империя на Балканите експедиция по суша и море в съгласие със завоевателната си политика и като отмъщение за избиването на латинците през 1182 г.; през 1185 г. паднала Тесалоника – вторият по големина град в империята; това предизвикало свалянето на Андроник I.

Династията на Ангелите (1185–1204 г.), слаба във външната политика и отстъпчива във вътрешната към феодалната аристокрация, довела Византия до катастрофа. През 1187 г. било основано Второто българско царство на Асен I със столица Търново. През същата година султан Саладин превзел Йерусалим. Преминаването на немските кръстоносци, предводителствани от Фридрих Барбароса, през територията на Византийската империя през 1189 г., се превърнало с помощта на сърби и българи в същински поход; Филипопол и Адрианопол били окупирани като вражески градове, византийският император Исак II Ангел (1185–1195 г.) бил принуден да приеме всички искания на Фридрих Барбароса. Опитът да бъде завладяна отново България, завършил без успех. Още по-непосилно било това за слабия Алексий III (1195–1203 г.), по времето на когото България преживявала нов разцвет при управлението на Калоян (1197–1207 г.). След присъединяването на норманското наследство към Германската империя със сватбата на Хенрих VI за Констанца, надвисналата от запад опасност станала неизбежна. Алексий III обявил особен данък немски налог, за да изплати на Хенрих VI поискания в злато трибут. След смъртта на Щауфена (1197 г.) венецианците се възползвали от забягналия на запад син на Исаак I, за да нападнат Византия. Четвъртият кръстоносен поход бил насочен срещу Константинопол и след завладяването му Исаак II и Алексий IV били обявени за съимператори (1203 г.). Слабото правителство се оказало неспособно да изпълни големите обещания на Алексий към кръстоносците и в началото на 1204 г. било пометено от нова вълна враждебност към латинците. Лагеруващите пред града кръстоносци решили да ликвидират окончателно Визан-

тийската империя и след завладяването на града (13 април 1204 г.) основали Латинската империя.

При Комнините продължил културният разцвет на XI в. Свидетелство за това е напр. мозайката-портрет на Йоан II, съпругата и сина му Алексий в църквата „Св. София" в Константинопол. От византийски мозаисти на норманска служба през XII в. били създадени великолепните цикли в съборната църква в Чефалу, „Марторана" и капела „Палатина" в Палермо, съборната църква в Монреал; чудната мозайка от катедралата в Торчело също била дело на византиец от XII в. Показателни за изкуството на стенописта от времето на Комнините са фреските от манастира „Нерези" край Скопие 1164 г. Представа за миниатюрната живопис ни дават два ръкописа на Яков Кокиноваф (Париж и Ватикана). Много произведения на приложното изкуство, пристигнали във Венеция и в други градове на западна Европа като трофеи или подаръци на пратеничества, се датират от XII в. При Комнините творили някои от видните имена на византийската литература и наука; добре е представена историографията, риториката, поезията и теологията (Анна Комнина, Никита Хониат, Михаил Глика, Евстатий Солунски, Йоан Цецес и много други).

6. Латинската империя и времето на Палеолозите

Новообразуваната Латинска империя и васалните ѝ княжества се настанили върху земите на древна Елада, докато Венеция заела всички по-важни острови и пристанища с цел да има постоянен контрол върху морския път от Адриатика до Черно море. Венеция назначавала латинския патриарх на Константинопол и се разпореждала с 3/8 от града и империята. Установяването на новите господари на византийска земя било улеснено от сходните социални и стопански отношения на изток и запад (напредналата феодализация), но още в самото начало те се сблъскали с непреодолимата омраза на латинофобското население и клира във Византия. Византийските национални сили в изгнание се обединили под властта на Теодор I Ласкарис (1204–1222 г.) в Никея и на деспот Михаил I Ангел в Епир (1204–ок.1215 г.). След 1205 г., когато латинците понесли тежко поражение в битката при Адрианопол от извикания

на помощ български цар Калоян, никейското правителство в изгнание започнало спокойно да изгражда административния си апарат, избрало православен патриарх и се обявило за официален наследник на Византия, като скоро след това се състояла и императорска коронация. След като години наред водила упорита малка война срещу латинци и селджуки, Никейската империя най-накрая получила признание от своите врагове с договора от Нимфейон (1214 г.). Амбициозният деспот на Епир – Теодор Ангел, разпрострял властта си над Тесалия и Македония и през 1224 г. накарал да го коронясат за император на Тесалоника. Но през 1230 г. в битката при Клокотница на Марица той бил разбит и пленен от българите, предводителствани от Иван Асен II. Така Никейската империя се освободила от един опасен конкурент. След като предварително създал стабилна стопанска основа, по-благоразумният Йоан III Дука Ватаци (1222–1254 г.) постепенно разширил владенията си в Мала Азия и Европа (стремеж към автаркия). Нахлуването на монголите в Европа от 1241 г. не се почувствало особено силно в малка Никея, тъй като от нашествениците я пазели съседите-селджуки. В Европа Йоан III воювал срещу една България, принудена да плаща данък на татарите след смъртта на Иван Асен II (1241 г.); от нея откъснал Тракия и Македония и ги присъединил към империята (1246 г.). Малко по-късно никейският император влязъл в Тесалоника и сложил край на слабото Солунско деспотство. Йоан III водил кореспонденция с император Фридрих II, за чиято дъщеря Констанца се оженил след смъртта на първата си съпруга. Преговорите за уния с Папството завършили без никакъв резултат.

Латинската империя, притисната от владенията на Никея, била сведена до земите около Константинопол. Престолонаследникът, синът на Йоан III – Теодор II Дука Ласкарис (1254–1258 г.) – един философ на императорския трон, не бил подготвен за суровите условия в света и тежките задачи на своята служба. Но не бива да омаловажаваме високата му духовност и съзнателно покровителстване на културния живот по време на неговото управление. Той събрал в двора си най-добрите учени на своето време; занимавал се между другото с въпросите на възпитанието на младежта. Ако още Йоан III построил множество библиотеки из градовете на империята, то неговият син водил живот по-скоро на учен и писател от-

колкото на държавник. Във вътрешната политика императорът-неврастеник не успял да намери връзка с аристократичните фамилии и разчитал изцяло на своя приятел Георги Музалон. След смъртта на императора омразата на аристокрацията към регентите се проявила под формата на държавен преврат, с който властта преминала в ръцете на Палеолозите (1258 г.). През 1261 г. византийският военачалник Стратегопул се възползвал от отсъствието на франкския и венецианския гарнизон от Константинопол и с внезапно нападение овладял стария имперски град. Никейското правителство в изгнание се върнало в Константинопол, където Михаил VIII Палеолог (1259–1282 г.) бил коронясан със съпругата си повторно.

Умелата политика на първите представители на тази последна византийска династия възстановила някогашния престиж на Византийската империя в света. Михаил VIII успял да неутрализира всички планове за нападение на антивизантийската коалиция, ръководена от Карл Анжуйски. През годините, когато бил зает с ликвидирането на франкското господство в Гърция и Епирското деспотство без решителен успех, императорът следвал една разумна, гъвкава политика между Венеция и Генуа и като обещавал на Папството, да сключи уния с него, се опитвал да го отклони от съюза с Карл Анжуйски. С женитбата на престолонаследника Андроник за дъщерята на унгарския крал Михаил VIII целял да парализира силния си противник Сърбия. Византийският император поддържал приятелски връзки с Мамелюките в Египет и с татарите от Златната Орда, на чийто хан дал за жена една своя извънбрачна дъщеря. Когато антивизантийските сили се съюзили за общо нападение, Михаил VIII се видял принуден да сключи уния с католическата църква в Лион през 1274 г. Под натиска на Папството Карл Анжуйски и Венеция показали готовност да подпишат нови договори с Византия. Външнополитическите успехи (отвоюването на някои острови в Егейско море) компенсирали вътрешната криза, породена от отхвърлянето на униатския събор от народа и духовенството. Когато над Византия за пореден път надвиснала заплаха от коалицията на Карл Анжуйски, императорът парирал този удар с въстанието „Сицилийска вечерня", с което Карл Анжуйски бил прогонен от Сицилия и за негов приемник бил обявен съюзникът на Византия Петър Арагонски (1282 г.).

При Андроник II (1282–1328 г.) се проявили негативните последици от изключителните изисквания, които баща му предявил към военния и икономическия потенциал на страната. Както толкова често се случвало, Византия отново водела война на два фронта – на Балканите и в Мала Азия. Докато влиянието на византийската култура в Сърбия се засилвало (сватбата на крал Милутин с по-малката дъщеря на императора Симонида през 1299 г.), малоазийските владения с изключение на няколко града били завладяни от османските турци. Извиканата от Андроник през 1304 г. каталанска наемна войска само плячкосвала из Тракия и Македония (1305–1307 г.), а накрая основала в Атина и Каталанското княжество (1311–1388 г.). Във вътрешността феодализацията достигнала своя апогей; западният принцип на частните императорски домени заплашвал старото единство на империята (планове на втората съпруга на императора – Ирина Монфератска да раздели земите на империята). Значителните имунитети на едрите земевладелци и отскоро признатото право за наследяване на прониите облагодетелствали привилегирована класа, но чувствително намалявали приходите в хазната. Войската и флотът били съкратени. Златното съдържание на византийския перпер паднало на 12 карата; вместо него международна парична единица станал златният дукат на италианските търговски градове. С промени в данъчната система Андроник II се опитал да попълни изпразнената хазна, още повече че поради военната си слабост Византия трябвало да поддържа мир с враговете си като им плаща данък. Съперничещите си морски градове Генуа и Венеция печелели нови територии за сметка на Византийската империя. В религиозната политика Андроник се отказал от сключената при неговия баща уния и се придържал към старото православие. Рухването на Византийската държава било ускорено от пагубната гражданска война между Андроник II и неговия внук, също Андроник. Дългогодишното военно напрежение довело през 1328 г. до свалянето на стария император и неговото правителство. Новият император Андроник III (1328–1341 г.), който добре умеел да върти меча, се заел с военните дела, а политиката оставил на Йоан Кантакузин. През 1329 г. императорът основал колегията на четиримата „всеобщи съдии на ромеите“, която трябвало да се противопостави на корупцията и партийната пристраст-

ност в съдилищата. Но още през 1337 г. трима от тях били отстранени поради вземане на подкупи. Институцията обаче се запазила; по-късно в градовете на империята били назначавани местни „всеобщи съдии". След тежкото поражение при Велбъжд, нанесено на България през 1330 г. от сърбите, Андроник III откъснал от омаломощената Българска държава черноморските градове Месемврия и Анхиало. Със завземането на властта от Стефан Душан (1331–1335 г.) сърбите се съюзили с България; това принудило Византия отново да отстъпи двата града и да се примири, че най-важните ѝ крепости в Македония са под сръбска власт. През тези години в ръцете на турците паднали Никея (1331 г.) и Никомидия (1337 г.). Византийците се опитали да спечелят надмощие в Егея (завладели Хиос през 1329 г.) като сключили съюз със селджуките, врагове на османците, и с построяването на нова флота. Благоприятни обстоятелства (персонални промени и борби между партиите) спомогнали византийското правителство да окупира Тесалия и Епир (1337 г.). С това били премахнати и последните гръцки сепаратистки държавици във византийския регион.

Докато в началото на Палеолозите (от ок. 1250 до 1350 г.) е характерно с прогресиращо отслабване на Византийската държава, позатихващо от време на време, то висотата на духовния и културен живот на онези поколения била забележителна. За духовните импулси на двора на Теодор II в Никея вече споменахме. Изглежда по времето на Латинската империя нямало никаква цензура върху изобразителното изкуство в Константинопол, както се смяташе дълго време. Един шедьовър като известния „Дейсис" (Христос със застъпниците Дева Мария и Йоан Кръстител) в галерията на църквата „Св. София" и някои изключителни икони от това време, говорят в полза на това предположение. При Андроник II процъфтели изкуството и науките, което днес твърде общо се означава като „Палеологов ренесанс" или „Византийски хуманизъм". Филолозите от това време (Максим Плануд, Мануил Москопул, Тома Магистър, Димитрий Триклин) поставили основите на съвременната текстуална критика; оставили са ни много издания на класически гръцки автори. От Теодор Метохит – учен и държавник, подновил във Византия изучаването на астрономията – са запазени голям брой интересни от научна и стилистична гледна точка съчинения. Преди него учителят му Ману-

1. Тетрарсите. Група от порфир върху южната стена на „Сан Марко“ – Венеция.

ил Вриений популяризирал сред византийците учението за хармонията. В правото се откроил Матей Властар с неговия „Номоканон“ (църковно и светско право – 1337 г.) и Константин Арменопул с един правен компендиум – действащо право и в днешна Гърция. Естествено, тези хуманисти не забравяли философията и педагогиката; събирали библиотеки, умеели да ценят научната книга. В живописта с изключителна елегантност били изработени мозайките от църквата „Хора“ край Константинопол – под влияние на тези образци се намирали много мозайки от „Сан Марко“; откритите в последните години фрески в притвора на църквата „Хора“ ни смайват с майсторската композиция и грандиозен замисъл. Фреските от Морака, Бояна и Сопочани ни удивляват с античните елементи в пластиката на класическите по дух изображения. Някои съзнателно използвани антични елементи се откриват и във фреските на манастира „Атос-Протатон“ в Кария както и в църквата „Св. Димитър“ в Печ. Няколко подписа от това време свидетелстват за пробуждането на творческата личност. Могат да се посочат още фреските от църквите в Мистра (до Спарта), в Грачаница и от много други църкви в Югославия и Гърция, реставрацията на които все още не е завършена; накратко, току-що направихме обзор на изкуството от епохата на Палеолозите и се опитахме да го разберем.

След смъртта на Андроник III (1341 г.) Йоан Кантакузин бил поставен в отбранителна позиция спрямо образуваното в Константинопол правителство от императрицата-майка Анна Савойска и Алексий Апокавк. Военната подкрепа на селджуките, а по-късно и на турците за Йоан Кантакузин, решила изхода на дългогодишната гражданска война. От 1347 до 1354 г. той управлявал като император Йоан VI Палеолог. Докато траела гражданската война сръбският крал Стефан Душан не успял да измести Византия като велика сила. През 1345 г. той се провъзгласил за „цар на сърби и гърци“; властта му се разпростряла до Коринтския залив. Избуялият по това време исихазъм, който след дълги перипетии по теологични спорове и диспути, удържал победа чрез течението на Григорий Палама (1351 г.), и дългогодишното господство на зилотите в Тесалоника (1342–1350 г.) били ясни симптоми за тежката духовна и социална криза в империята през късновизантийския период. Гражданската война открила за османските турци път към

Европа. С овладяването на Галиполи (1354 г.) те стъпили здраво на Балканския полуостров, който по-рано бил само мимоходом плячкосван. Кантакузин се проявил като типичен привърженик на частните императорски домени като поделил между синовете си останалите земи на империята (Морея и Западна Тракия). Коронацията на неговия син Матей, връщането на легитимния наследник Йоан V и надвисналата над столицата опасност от турците в Галиполи, ускорили падането на Йоан Кантакузин. Йоан V Палеолог (1341; 1354–1391 г.) получил тежко наследство. Предвид разградения административен апарат и изчерпаните държавни финанси положението на Византия изглеждало съвършено безнадеждно. Турците продължавали успешното завладяване на Балканите (Мурад I 1362–1389 г.). Сръбското кралство, което след смъртта на Стефан Душан се разпаднало, не могло да им се противопостави; Адрианопол и Филипопол били превзети. За да осигури на империята, намираща се в тежко положение, военна и политическа помощ, Йоан V отишъл в Рим лично и приел католицизма (1369 г.). Византийският народ и духовенството отказали за пореден път да проявят разбиране към тази отчаяна крачка на императора; пък и очакваната помощ от Запада не идвала. След победата на турците при Черномен на Марица (1371 г.) сърбите признали върховното господство на турците. Скоро след това съвсем отслабената България и самата Византия станали турски васали. Докато Йоан V изпълнявал военните си задължения към султана в Мала Азия през 1373 г., то син му Андроник възстанал срещу него. Византия гледала безучастно на войната между Венеция и Генуа за византийския остров Тенедос (Торинският мир от 1382 г.). Останалата част от империята била поделена между синовете на Йоан V: в Константинопол управлявал самият император, Андроник IV получил градовете на Мраморно море, Мануил II – Тесалоника, а от 1382 г. Теодор I станал деспот на Морея (Мистра), която Палеолозите отнели от Кантакузините. След поражението на сърбите в битката на Косово поле (1389 г.) и на съюзените с французите унгарци при Никопол (1396 г.), Константинопол бил обкръжен отвсякъде от турци. Напразно император Мануил II Палеолог (1391–1425 г.) предприел тригодишна обиколка из дворовете в Италия, Франция и Англия (1399–1402 г.), за да моли за помощ. Константинопол бил почти задушен от

турската обсада, когато нашествието на монголите, предводителствани от Тимур, и блестящата им победа над султан Баязид I край Анкара предизвикали неочакван обрат (1402 г.). Турският пръстен около столицата отслабнал, Византия си върнала Тесалоника и някои градове по Егея и Черно море. За сетен път миниатюрната империя си поемала дъх.

В тези последни десетилетия забележителен разцвет преживяло Морейското деспотство; в столицата Мистра и днес будят възхищение руините на просторния дворец и църква от времето на Палеолозите. С Мурад II (1421–1451 г.) започнал нов етап в турската експанзия, който кулминирал в безрезултатната обсада на Константинопол през 1422 г. През 1430 г. Тесалоника паднала окончателно в ръцете на турците. За пореден път император Йоан VIII Палеолог (1425–1448) се ориентирал към църковна уния; през 1438–1439 г. посетил с голяма свита църковния събор във Ферара – Флоренция и одобрил унията според изискванията на Рим. Като следствие от събора отново се развихрили разцепления и религиозни борби в самата Византия, а руската църква, която сметнала унията за предателство към православието, дори се отделила от Константинопол. Последният кръстоносен поход, предводителстван от унгареца Ян Хуняди, претърпял тежко поражение от турците край Варна през 1444 г. Последният византийски император Константин XII (1448–1453 г.), който още като деспот на Морея водил смели битки за една нова гръцка империя, не бил в състояние да спаси Константинопол от тази безнадеждна ситуация. След като построил едно преградно укрепление на Босфора (Румили хисар и Анадоли хисар) Мехмед II с голяма армия, силна артилерия и достатъчно технически съоръжения обсадил императорския град и влязъл в него на 29 май 1453 г. Константин XII бил убит по време на отбраната. През следващите години византийските, латинските и славянските земи на Балканите станали лесна плячка за турците.

При цялото политическо безсилие през последния век от византийската история духовният живот не замрял. Някои изключителни историци и теолози от XIV–XV в. и днес живеят със съчиненията си (Лаоник Халкокондил, Дука, Георги Сфранцес, Григорий Палама, Николай Кавасила, Марко Евгеник, Георги Схоларий, Висарион). Интересен поглед върху събитията от онова време предлагат политическите съчинения и писма

на учения-латинофил Димитър Кидон. Император Мануил II, от когото до нас са достигнали теологични съчинения и ораторска проза, бил не само изкусен стилист, но покровителствал науките в своя двор. Георги Гемист Плетон бил известен със своите планове за политически реформи, които трябвало да възстановят езическото елинство и неговата култура; в същото време те давали практически икономически и социални идеи. Той възкресил платонизма в Мистра и станал инициатор за организирането на Платоновата академия на Марсилио Фичино във Флоренция. Мъже като него били живият мост между съхранената във Византия стара елинска традиция и новия хуманизъм в Италия и Западна Европа. Видоизменена, и днес Византийската империя продължава да живее в държавите от Източна Европа, особено в Русия и на Балканите. Византийският дух и светоглед се пазят в православната църква и в наше време.

„НОВОТО СРЕДИЩЕ“

Всички по-развити форми на съобщностен живот се нуждаят от средоточие, което да ги поражда, да им дава нови сили и сигурна опора. В гръцкия град-държава това бил религиозният и политическият център на полиса с храма и съвсем скромните обществени постройки; в елинистическите царства – огромният дворец на владетеля – акрополът, в чиито храмове, палати, театри, гимназиони и библиотеки обитавали царските богове и обожествените царе и който претендирал да бъде не само политическо, но и духовно средище. Възходът на Римската империя, започнал от града на Тибър, останал в продължение на хилядолетие политически и административен център на империята. Ако по времето на Републиката сенатът и народът на Рим управлявали цяла Италия и близките провинции с помощта на изборни служители, то по времето на Принципата римските владения, разделени на императорски и сенатски провинции, се разраснали в световна средиземноморска империя. В тази органично израснала империя Рим останал доминиращото средище и в духовно отношение, доколкото уравновесявал културните влияния на Изтока и Запада дълго време. При императорите, заели престола чрез осиновяване, се забелязва нарастване независимостта на испанските, африканските и дунавските провинции, където се водели тежки отбранителни войни срещу маркоманите и квадите. Още през IV в. Галия преживяла забележителен разцвет, който ѝ отредил особено положение в империята. През века на войнишките императори се разиграла драмата на един макар и временно отслабен център, неподготвен никак за внезапните акции на войските от граничните провинции; сигурният някога контрол на Рим над всички земи на империята като тяхна доминираща средина бързо чезнел.

По времето на тетрархията – въведеното от Диоклетиан съвместно управление на двама августи и двама цезари – такива важни държавнополитически събития като напр. срещата на тримата императори през 308 г., обикновено се провеждали на границата – в Корнаут. Тъй като опасността от нападение по огромните граници на север, изток и юг ставала все по-реална за империята, то и значението на пограничните провинции нараствало. Още Диоклетиан създал ядрото на една мобилна войска comitatenses, която противно на уседналите, съставени предимно от земеделци погранични войски – limitanei – трябвало да придружава императора в светкавичните преходи от едно огнище на опасност до друго и с военна намеса да спомага за бързото овладяване на тежките ситуации в далечни провинции. При тези обстоятелства владетелят на света малко се задържал в старото средище – „императорския град" на Тибър. Макар привилегиите на Рим и неговите граждани да останали непокътнати – внушителните и днес терми на Диоклетиан доказват, че императорът не забравял старата метрополия – то с принципа на постоянната резиденция било окончателно приключено: където се намирал императорът със своя двор sacer comitatus (= императорска свита), в неговия временен лагер се намирал и понастоящем центърът на империята. Постепенно градовете Августа Тревирорум (Трир), Медиоланум (Милано), Сирмиум (Митровица), Никомидия (Измир) се откроили сред останалите императорски гарнизони. Самият Диоклетиан предпочитал удобно разположения град Никомидия, в който се провъзгласил за император през 268 г. в отсъствието на Максимиан; през 293 г. издигнал в цезар Галер, а през 305 г. се оттеглил от властта. Градът се превърнал бързо в една от най-важните монетарници на империята.

Когато Диоклетиан си запазил титлата „август на Изтока", то с това дал ясно да се разбере, че източната половина на империята има политическо и военно превъзходство по това време. Новият център на този политически регион не можел да остане в Италия. И наистина, бъдещето щяло да покаже, че изборът на Никомидия не бил окончателен. Самият Константин Велики, призван да положи началото на една нова историческа епоха, преустройвайки империята, бил получил воен-

ното си образование в Никомидия. Когато по-късно, след ликвидирането на Лициний, се заел да даде на империята нова резиденция – представително средище – той избрал Византион, който от географска, търговско-политическа и военна гледна точка имал по-благоприятно разположение от Никомидия. По волята на императора само за няколко години от 330 г. с огромни разходи градът бил великолепно благоустроен, а в целия си план съзнателно конкурирал древен Рим, но бързо го задминал и се превърнал в културен и политически център на Византийската империя за цяло хилядолетие. Там, където се решила последната битка за едноличното управление над световната империя, на територията, която владеел последният голям противник – Лициний, трябвало да разцъфне новата столица. Политическото и духовното водачество на Константинопол във византийската история трудно може да се надцени. Сред националните държави в съвременна Европа най-добър аналог на отношенията във Византия представлява Франция. Тъй като Константинопол и Париж имали решаващо значение за консолидирането на новите държави, с течение на времето и двата града се утвърдили като постоянни резиденции и средища на централизираното управление. Владетелите с усет към художеството и от слабост към великолепието постоянно подпомагали благоустрояването и обогатяването на своите резиденции, така че и в двете митрополии постепенно се оформили огромни колекции от паметници на културата, осигурили им безспорна доминация в културната сфера. Не бива да се забравя изключително благоприятното географско и пътно-политическо разположение на двата града, което позволило на византийската и френската столица да бъдат средища и „сърце“ на държавата си. Поради многото предимства на тези градове се оказало почти невъзможно в демографското и политическото си развитие да не приютят значителна част от населението в страната зад стените си. Затова, както когато се каже Париж се разбира Франция, със същата лекота под Византион (=Константинопол) може да се разбира Византийската империя. В съвременния език обикновено Византион (Византия) се използва като pars pro toto, което е напълно оправдано от историческите факти. Когато в книгата се говори за Византион (Византия) като империя на ново средище трябва да се разбира новия

енергиен център и средище, основаният от Константин и кръстен на него Константинопол.

Заглавието на тази глава не бива да се разбира само в географско-политически смисъл; още по-важен е духовният аспект. Главният проблем на византийската културна история е проникването и органичното единение между езическо-елинския дух и неговото наследство с духа на християнството. Различната степен на дълбоката симбиоза между елинизъм и християнство в различни сфери бил важен критерий за византийската култура. Управляващият в изгнание от Никея млад император-интелектуалец Теодор II Дука Ласкарис (1254–1258 г.), сравнил това явление с окултуряването на дивата маслина от Послание до Римляните (11,17–24):"...при което те култивират дивата маслина в градинско дърво и всяка мисъл (на езическите философи) интерпретират по християнски: това било новото."* Това, което се казвало за езическата философия и християнската теология от гледна точка на „християнина-хуманист", се отнася повече или по-малко за всички сфери на политическия и културния живот, проникнати след прелома при Константин от истинско или мнимо християнско съдържание. Във всеки случай трябва да имаме предвид Късната античност, тъй като обновените по това време форми всъщност имали столетна история. През IV–VI в. виждаме наследниците на едно велико минало – представители на една зряла, дори презряла цивилизация – потънали в непрестанни войни с млади и по-неразвити като култура и цивилизация народи. На запад всичко било решено в полза на варварите, не на последно място поради слабостта и дълбоката ленност на водещата класа; но на изток империята била по-силна. Тя ги асимилирала етнически, социално и светогледно, с което ойкуменето било спасено. От VII до XII в. съществувала една голяма християнска империя, която благодарение на общото православие и носената от Константинопол висока култура, централизирано управление и единна монетна система винаги била в състояние да отблъсне всички външни врагове въпреки честите нападения. „Новото средище" било утвърдено.

---

* H.Hunger, Von Wissenschaft und Kunst der fruehen Palaiologenzeit, в: *Jahrb. Oest. Byz. Ges.* 8 (1959),S. 136 сл.

I.
Константинопол като ново средище

За персийския пълководец Мегабазос, на когото цар Дарий поверил войската си в Европа след завръщането си от похода срещу скитите, Херодот разказва следния анекдот: „Този Мегабазос оставил безсмъртен спомен у хелеспонтците, изричайки следните думи. Докато се намирал в Византион той узнал, че халкедонците се били заселили в страната седемнадесет години преди жителите на Византион, и научавайки се, рекъл: „По това време халкедонците са били слепи, защото, ако не били слепи, нямало да изберат за заселване по-лошото място вместо по-хубавото, което било под носа им."[1] Градът на вселенски събори Халкедон, днешният Кадъкьой, се намирал на източния бряг на Босфора – срещу Византион. Слепотата на халкедонците станала пословична и вероятно е била известна и на Константин Велики. Във всеки случай сполучливият избор на Византиос за нова резиденция свидетелства за ясния и реалистичен поглед на императора. Естествено, византийците се гордеели с изказването на персиеца и то се превърнало в твърдо установено, задължително повтарящо се общо място (топос) във всички похвални слова за града. Дори Теодор Метохит, представител на висшата духовност от първите десетилетия на XIV в., използвал анекдота на Херодот в своето съчинение „Византиос или за императорския град".[2] Съвсем според изискванията на пищната ораторска стилистика от късновизантийския период тази пространна похвала за Константинопол описвала в безброй картини и сравнения кажи речи всичко, което византийците можели да посочат като предимство на града, т. е. техния град. Просто градът за византийците и до днес си остава Константинопол.

Невинаги Византион е имал такова значение. Като дорийска колония, основана през VII в.пр.н.е. той бил разрушен през Гръко-персийските войни; по времето на Пелопонеската война бил съюзник първо на Атина, а после на Спарта; по време на Диадохите градът рядко провеждал самостоятелна политика. Впоследствие градът бил опустошен от галите и принуден да плаща данък. Като морски град с флота Византион винаги е имал някакво значение, дори и в римско време. През 196 г. след тригодишна обсада император Септимий Север го разрушил,

тъй като градът застанал на страната на узурпатора Песцений Нигер; по-късно го възстановил. През III в. под стените на Византион се намирали готите (269 г.); през времето на тетрархията градът неколкократно сменял владетелите си (Лициний, Максимин, Лициний, Константин). Византион дължи началото на своята велика история на личното решение на Константин Велики да го превърне в средище и столица на империята.

Особено предимство на Константинопол, изтъквано постоянно от историци и оратори, било средищното му разположение. Ако по времето на Константин това не било точно така, като се има предвид цялата империя, то два века покъсно това е в пълна сила за Източната империя. По времето на Юстиниан I, независимо дали преди или след възстановяването на византийското господство в Африка и Италия, Константинопол оставал идеалното средище. Един поглед върху картата показва, че разстоянията (по въздушна линия) Византион – Задар (Далмация) – Месина – Пентаполис – Фаюм – Петра – Дара (Анастасиополис) – Лазика, както и Византион – Медиолан (Милано) – Сардиния (Корсика) – Картаген – Тива (Египет) – Ктезифон са почти еднакви. Тези имена ни дават приблизителна представа за широкия периметър на действие на Юстиниановата армия в западна и източна посока по време на управлението му, което продължило цяло поколение. Когато в цитираната по-горе похвала за средищното положение на Константинопол Метохит използва превъзходна степен и говори за „идеална“ и „абсолютна“ средина, то в този преднамерен изказ се крие особен чар предвид положението на столицата в края на Македонската династия (1030 – 1040 г.), а след това при Комнините и Мануил I (1143–1180 г.). При тях Византион се бил превърнал буквално в геометрически център на един въображаем кръг, който минавал по важните гранични пунктове на империята. Такава окръжност с център Константинопол се движела от Истърско-далматинската граница (около Риека – Фиум (и Сиракуза към Мъртво море на запад и на изток към провинция Васпуркан; при Мануил – от Сава, западно от Сирмиум (Митровица) през Дубровник (Рагуза), Бриндизи, западно от Йонийските острови, на юг край Кипър и Крит покрай отвоюваното княжество Антиохия през Самосата и Трапезунд до крайбрежието, източно от Крим. С малки изключения – загубата

на територии в Мала Азия и северозападната част на Балканския полуостров – това положение, нарушено единствено през десетилетията на съществуването на Латинската империя, се запазило и в началото на управлението на Палеолозите, т. е. от средата на XIII в. до средата на XIV в.

Византион, новата столица, като средище на империята имала решаващ глас за някои решения на мира и войната. Врагът, който искал да нанесе смъртоносен удар на империята, трябвало да измине дълъг път по суша и море, за да влезе в периметъра на Константинопол. През дългия път голяма част от войнския дух изчезвал, а останалата част не стигала да се превземе здраво укрепената митрополия. Арабите се впуснали да атакуват столицата по море, което довело до обсадите от 674, 678, 717–718 г.; поради твърдия дух на защитниците и техническото превъзходство на византийците те завършили без успех. При първата си експедиция по суша и море норманските войски, завзели и плячкосали през 1185 г. Тесалоника – втория по големина град в империята, били омаломощени още преди да са приближили стените на Константинопол. Не един узурпатор търпял крушение о здравите укрепления на Константинопол, след което месеци наред събирал съмишленици и най-накрая ги бил довел до Босфора. От друга страна, византийските войски можели бързо да се придвижват и прегрупират благодарение на добре изградена пътна мрежа. Тук централното разположение представлявало стратегическо предимство на „вътрешната линия". Така през 786 г. и през 787 г. императрица Ирина бързо се освободила от настроените иконоборски войскови части, които искали да попречат на събора да възстанови иконопочитанието. Те били изпратени в Мала Азия, а на тяхно място били извикани поделения от тачеща иконите Тракия. С първоначалното разполагане на тракийски войскови части в Мала Азия се обяснява и името на тема Тракезион. В хода на византийската история през Константинопол минавали различни миграционни потоци и преселнически маси. Напр. император Констанс II (641–668 г.) и Юстиниан II (685–695 г.; 705–711 г.) депортирали насила големи маси славянско население от европейските части на империята в Мала Азия. За мирните решения на централната власт било също от голямо значение, че пътят до най-отдалечените императорски служители, напр. екзарха на Картаген и комеса на Тиванския лимес в Горен Египет, бил почти еднакво дълъг.

Средищното местоположение на Константинопол в империята съществено улеснило налагането на централизма. От тази резиденция господарят на ойкуменето имал почти еднакво добра връзка с всички провинции; естествено, флотата и пощата трябвало да вършат своето. От пешите, бързоходците се очаквало при щафетно редуване да покриват на ден около 70–80 км, а от конните – малко повече. Бързоходните лодки и военни кораби (дромони) при благоприятни метеорологични условия изминавали за денонощие средно около 200 км. При това трябва да се има предвид, че поради липса на компас плаването било каботажно. Така през V в. при добро време от Солун до Газа се стигало за 13 дни, затова пък при лошо време разстоянието Газа – Константинопол се изминавало за 3 седмици. По време на криза пред всеки византийски император възниквал отново въпросът: дали е по-целесъобразно да тръгне с армия на поход или да държи здраво империята политически от центъра в столицата. Всеки владетел постъпвал различно според темперамента и виждането си. Юстиниан I напуснал само веднъж столицата, докато военачалниците му настъпвали на широк фронт на изток и запад или се сражавали на важни гранични пунктове. През 626 г. гениалният и смел Ираклий оставил персите да напреднат в тила му до Халкедон; в същото време аварите обсаждали със съюзници Константинопол откъм Тракия и по море. Императорът и неговата армия се намирали по това време в Лазика на източния бряг на Черно море. Докато столицата се бранела от нашествениците, Ираклий проникнал дълбоко на юг и започнал контраофанзива срещу Сасанидската империя и нанесъл съкрушителен удар. Никифор II Фока (963–969 г.), Йоан I Цимисхий (969–976 г.), императорите от династията на Комнините (1081–1185 г.) и някои други владетели изобщо не се скъпели на походи с войските си и рискували живота си в името на империята. Повечето византийски императори обаче предпочитали да стоят в Константинопол, отколкото да се месят в делата на провинциите било то в мир или бран. Кекавмен – смел военачалник и представител на дребната провинциална земеделска знат от XI в. – убедително порицал тази практика в една дидактична реч до императора: „Знам, най-властни, че човешката природа е привързана към покоя. Но ти преодолей безполезното и дори вредно правило, василевсът да не посещава подвластните му зе-

ми – и източните, и западните – а да стои в Константинопол като в някакъв затвор. Разбира се, ако някой те застави да живееш в един единствен град, то ти би се съпротивлявал и би негодувал, би страдал от това. Но тъй като сам си причиняваш това, какво да кажа тогава? Тогава (казвам): посещавай подвластните ти земи и теми, осведомявай се за несправедливостите, които бедните понасят, за това, какво вършат практорите, изпратени от теб... Самодръжците и августите на ромеите са водели такъв начин на живот, за какъвто ти говоря и то не само управителите на Рим, но и на Византион. И Константин Велики, и син му Констанций, (а също) Юлиан, Йовиан и Теодосий прекарвали времето си ту на изток, ту на запад и само за кратко оставали във Византион."[3] Кекавмен имал предвид разпуснатите, със слабост към комфорта чиновнишки императори на своето време, за които думите на Кекавмен, ако ги бяха взели присърце, биха били истинска благословия. В подобна ситуация творил век и половина по-късно най-видният византийски историк Никита Хониат. По повод една унизителна за Византия спогодба на Исак II Ангел (1185–1195) с източните врагове той вметнал в скоби, но с явна горчивина, че императорите по негово време вместо да започнат война с враговете си стоят у дома си като предачки.[4]

Само че е под въпрос, дали тази уж толкова уместна критика е напълно основателна. Още през ранновизантийския период – в цитата по-горе Кекавмен се позовава на IV в. – едва едно поколение след освещаването на столицата, Темистий произнесъл своята шеста реч пред императорите Валент и Валентиниан I, която в същото време била и похвално слово за Константинопол. В края на речта в едно прочувствено заключение се казва, че Константинопол не стои като някои храмови комплекси в страни от пътищата, което би попречило на императорите да изпълняват своите политически функции, пребивавайки в него, но по неизбежност градът бил транспортен и комуникационен център; дори ако императорът само си стоял в двореца, той отново бил в средината на своите владения.[5] Съществуването на такова мнение още през ранновизантийския период е забележително затова, защото императорите-тетрарси, т. е. Диоклетиан и неговите съуправители, както и наследниците на Константин пътували много из империята. Известно е сравнението на Евсевий Кеса-

рийски – бащата на църковната история и панегериста на Константин – от словото му за тридесетгошнината от управлението на императора: като Хелиос той управлява четириколката на своите цезари и препуска през цялата земя, докато слънцето гледа към тях, и така се показва на всички поданици и се взира навсякъде като блюстител за правото.[6] През средновизантийския период и особено през XI в., когато дворът и придворните придобили известна тежест с интригите си, едно по-дълго отсъствие на някой слаб император от Византион можело да означава смърт за него. Когато Роман IV Диоген (1068–1071 г.) след първоначалните успехи във войната със селджуките бил напълно разбит при Манцикерт (1071 г.), партията на Дуките в Константинопол, ръководена от Михаил Псел, го обявила за детрониран и наредила да бъде ослепен след завръщането си като изготвеното предварително за този повод придружително писмо дори не било прочетено. Кекавмен имал основания за предположението си, че императорът познал нуждите на поданиците си в смъртта. На колко места и по колко пъти императорът трябвало да се появява ненадейно, за да противодейства на дълбоко вкоренения порок – данъчните служители да експлоатират населението. Едва му оставало време и възможност за другите държавни дела. Според правителството не било нужно народът да познавал лице в лице императора. Особена привилегия било правото да се посещава императорския двор без разрешение.[7] В провинциите и сред народа императорът действал чрез наместници, чиновници, вестоносци и всякакви писмени волеизявления. В очите на средния византиец императорът сигурно наистина е изглеждал богоравен в своя приказен палат в най-красивия от всички градове. Да се среща неговият лик ежедневно по златни солиди, сребърни милиарсии и медни монети се считало за напълно достатъчно.

Да се върнем на географското положение на Константинопол. Един чисто външен показател в сравнението между източния и западния Рим били седемте хълма, върху които са издигнати и двата града. От Едрене-капу, Адрианополската врата, могат да се видят шест от тези хълма – всъщност нищо повече от гънки по терена между Златния рог и връх Сарайл. Седмият хълм се намира южно от Адрианополската врата, оттатък тясното поточе Ликус. Естествено, тази рекичка, която от-

деляла седмия хълм от шестте северни, не може и да се сравни с Тибър. Затова пък Константинопол бил разположен на самото море и имал собствени пристанища както малко градове в света. Както казва Метохит, Византион бил разположен в еднаква степен на суша и на море, което ще потвърди всеки турист в съвременен Истамбул. Без да е построен над морето както Венеция, няма място, където Константинопол, въпреки огромната си площ, да е забравил, че морето и брега са близо. Това се разбира от дължината на бреговата линия, която обхваща Стария град от три страни: юг (откъм Мраморно море), изток и североизток (откъм Златния рог) и Галата-Пера от две страни – югозападна (откъм Златния рог) и югоизточна (откъм Босфора). Днес бреговата линия в никакъв случай не се припокрива със средновековната; още във византийско време на различни места били извоювани по-големи и по-малки заливи и пристанища, особено от крайбрежието по Мраморно море; бреговете съществено били променени. Като се има предвид това, бреговата линия през Стария град от Влахернския дворец на север до Йедикуле на юг може да се изчисли на 14–15 км. От друга страна, от седемте хълма се разкривала чудна панорама към Златния рог и Пропонтида. Изгледът от Еюб оставя незабравим спомен за органичната връзка между земя и вода при Златния рог. Когато човек минава по един от големите мостове или пътува с кораб за Азия, вижда, че част от живота на Великия град минава на вода дори повече отколкото живота на Венеция. Имаме достатъчно основания да приемем, че през Средновековието, както и днес, Златният рог и Босфорът между Галата и Халкедон са гъмжали от малки и големи превозни средства, военни кораби, малки платноходки и лодки. Така морето било част от градското пространство, образувало истински мост между Европа и Азия, за което ораторите и историците на Византийската империя от Темистий до Метохит толкова често говорят.

Органичната връзка на Константинопол с морето намерила израз в един хубав византийски обичай, описан в книгата на Константин VII Багренородни (X в.) „За церемониите" и напомнящ за аналогична ситуация във Венеция. От кораб, достатъчно отдалечено от града, че да го обхваща с поглед, императорът благославял столицата и я предоставял на Божията закрила.[8] По медали и монети от времето на Константин Константинопол бил изобразяван като морски град с атрибут корабен нос.

Особено привлекателни за жителите и гостите на императорския град били мекият климат и леката зима. Само през горещите летни месеци както през византийско време, така и днес, обитателите на града търсели спасение по прохладните брегове на Босфора или на някой от вълшебните Принцови острови в Пропонтида. В Босфора течението на повърхността се движело в посока север – юг, а отдолу – юг – север. Миграцията на рибите от Средиземно в Черно море била причина за изобилието от риба край бреговете на Константинопол. Малкият град Византион можел да се изхранва от селскостопанската продукция на околността, но не и царската митрополия. За няколко години усилено строителство и широкомащабни проекти на обществени сгради и площади Константин Велики създал един нов град. „Великата църква", т. е. църквата „Св. София", „Св. Ирина" (първоначалният им вид, а не днешният, който се отнася към времето на Юстиниан), църквата „Св. Апостоли" с императорския мавзолей и много други църкви били построени по времето на „императора-основател". Константин построил императорския дворец, Халки-то – входната постройка пред двореца, свързана с него с бронзови врати; там била изложена прочутата статуя на Христа. Форумът бил кръгъл и украсен със статуи; на мястото на по-късното пристанище „София" на юг от форума се издигал Портикът на философите. На Марсово поле съответствал един голям открит двор в императорския дворец, наречен по името на бога на войната Арес.[9] Построяването на Хиподрума се приписва на Лъв I (457–474 г.). Разстоянието от стария императорски дворец до „Св. София" с обелиска на Теодосий – бронзова колона със змиевидна украса (от стария триножник от Платеа) – и колоната на Константин VII дават приблизителна представа за Хиподрума, това важно средище на градския живот във Византия.

До днес все още не е уточнен действителният брой на жителите на столицата. Поради липсата на надеждни преки данни в изворите, съвременните историци посочват най-различни цифри – от 100 000 до 1 000 000 за периода IV–VI в. Един от последните опити в тази посока се базира на изчисление отношението между населената територия и средната гъстота на населението. Според това изчисление след смъртта на Константин Велики (337 г.), т. е. 13 години след започване преустройството на Константинопол, градът е наброявал не повече

от 90 000, а в края на управлението на Теодосий II (450 г.) – не повече от 190 000 жители. В годините на най-голям разцвет при Юстиниан I и то преди чумната епидемия от 541–544 г. максималният брой на населението достигнал 375 000.[10] Но и тези цифри са получени въз основа на несигурни показатели, напр. средния брой къщи, облагани с данъци. Несъмнено, през първите години след освещаването на новата митрополия населението е нараствало необичайно бързо.

Продоволственото обезпечаване на столичното население било щекотлив проблем. Още Константин Велики разпоредил житните доставки от Египет вместо за Рим да пътуват за Константинопол. Житото в Константинопол било в разпореждане на praefectus annonae, който го разпределял по складовете, имал грижата за смилането му и изпичането на хляба. Църковният историк Сократ (ок. 380–440 г.) съобщава за 80 000 „хляба", по всяка вероятност това бил дневният капацитет на града.[11] Това съответства и на горепосочената цифра за броя на населението – около 100 000 към средата на IV в. Изглежда държавата не давала тези хлябове безплатно, както се смяташе досега, но срещу минимално заплащане. Още по римско време един акведукт, който докарвал вода от тракийските планини, осигурявал вода на града. И днес огромните останки от акведукта на Валент свидетелстват за мащабността на това съоръжение. Теодосий, Юстиниан I и други императори построили няколко водохранилища, без които би било немислимо просъществуването на града. Внушителните цистерни Йере-Батан Сарай и Бин-Бир Дирек (1001 колони) днес са включени в задължителната програма на туристите в Истамбул.

Доброто продоволствено обезпечаване и водоснабдяване били предварителни условия за успешната отбрана на столицата в случай на вражеско нападение или обсада. Дългата крайбрежна ивица на Мраморно море и Златния рог позволявали относително лесно укрепването ѝ с кули и крепостни стени, спускащи се към бреговата тераса. Земите на запад, които по времето на Константин Велики били защитавани от дълга стена, имали нужда от по-стабилно укрепление. Новата система от стени и кули, издигната при управлението на Теодосий II (408–450 г.) била изтеглена далеч на запад. Фортификационните съоръжения от западната страна и днес правят изключително впечатление на туристите в Константинопол. (Ил.2) При

завладяването на града от Мехмед II стените били доста повредени. Днес историческата стена трябва да отстъпи пред властните изисквания на градския транспорт. Вековете са превърнали повече или по-малко в руини здравите укрепителни кули, отстоящи на 50-100м една от друга и образуващи гръбнака на вътрешния и най-защитен пояс. Окопите пред стените са в по-голямата си част засипани и обрасли. При все това, ако посетителят реши да измине пеш почти 6 километровата магистрала, западно от крепостните стени, ще се убеди, че пред тези здрави защитни съоръжения и няколко пояса крепостни стени би се сломил духът на всеки нападател, лишен от необходимия огромен арсенал обсадни машини и помощна техника. В този град човек можел да се чувства сигурен и защитен.

В Константинопол човек се намирал в центъра на политическия живот на една вселенска империя, близо до императорския двор и Патриаршията; големи церемонии, държавни празници, църковни и светски представления и процесии се редували често едни след други. Като пример за въздействието на едно такова столично представление върху наивните посетители от провинцията може да се посочи глава 47 от Житието на св. Порфирий от Газа, написано от Марко Дякон. Авторът пристигнал в Константинопол с епископ Порфирий и митрополит Йоан Кесарийски, дошли да търсят съдействието на императорския двор за окончателното затваряне на езическия храм в Газа. По време на дългия им престой палестинските духовници станали свидетели на раждането на принца-престолонаследник Теодосий (II) и на кръщелния обряд по време на празника Богоявление през 402 г.: „Дните минаваха и дойде денят на кръщението на младия император Теодосий. Целият град бе пременен и нагласен в коприна, злато и всякаква друга украса, така че никой не би могъл да опише цялото му великолепие. По улиците се виждаше люшкащата се тълпа от столичани в пъстроцветни дрехи; не е по силите ми да опиша блясъка на това великолепие; това е по-скоро задача за писател, а аз ще се върна на настоящото фактологично изложение. След кръщението на младия Теодосий на път от църквата към двореца човек отново можеше да се диви на великолепието на многобройната свита и лъчезарното ѝ обличие. Всички бяха в бяло, та човек би помислил, че тълпата е засипана от сняг. Отпред стояха патрициите, илустриите и другите знатни заедно с ох-

3. Византийски монети I

4. Персонификация на Константинопол. Диптих от слонова кост, Виена.

раната, всички със свещи в ръце, сякаш звезди светеха по земята. Близо до детето, носено на ръце, стоеше император Аркадий, излъчващ ведрост, по-лъчезарна от пурпурната му одежда. Един от архонтите носеше детето в лъчезарна дреха. Ние можем само да се дивим на това великолепие. Св. Порфирий каза:"Ако още мимолетните земни неща показват такова великолепие, то колко повече това важи за приготвеното за достойните на небето, което нито око е видяло, нито ухо е чуло, нито е проникнало в сърцето на човека."[13] Всеки, който искал да направи кариера на чиновник, военен, юрист, оратор или духовник имал най-добри шансове в Константинопол. Голяма част от обикновените хора без такива амбиции също преживявали по-лесно в столицата отколкото в провинцията. Всеки, който смятал, че тук – където са събрани висшите магистратури на империята – е сполетян от някаква несправедливост, можел да се обърне с жалба към императора; жителите на провинциите подавали жалби до местните служби и архонти. Не е чудно, че митрополията привличала жителите от провинцията като магнит. Император Юстиниан се видял принуден да вземе мерки срещу напускането на селата и големия приток на хора в Константинопол. В 80-тата си новела той нарича злото, а с това и обратната страна на притегателната сила на Константинопол, така: „Лекият градски живот подтиква някои провинциалисти да напускат родните си места и да остават в Константинопол."[14] Като се замислим за голямата разлика, която и днес цари в Западна Европа между големия и малкия град респ. село в културно отношение и като цивилизация, то колко по-явно е било това в средновековна Византия. За образования византиец, чиновник, духовник или военен преместването от столицата в провинцията било равносилно на изгнание, на оварваряване. През 1182 г. Михаил Хониат – брат на църковния историк Никита Хониат – бил изпратен за архиепископ в Атина. Три години по-късно той пише: „Нямам думи, гласът ми е замрял, т. е. от дългия престой в Атина се превърнах във варварин и най-ужасното, сякаш съм загубил разсъдъка си и съм потънал в безпаметство. Стигнал съм до най-ниското стъпало, където съм затворен завинаги."[15] За гражданите от Великия град животът бил пълноценен само в Константинопол; животът далеч от митрополията бил равностоен на изгнание и смърт.

По-горе вече споменахме, че Константин Велики съзнателно построил новата резиденция като копие на Рим. Названието „втори Рим", а по-късно „нов Рим" (Νέα Ρώμη) бързо се популяризирало. По-старите описания на основаването на Константинопол – с изключение на Созомен от V в. – използвали само „втори", не „нов" Рим; сред авторите от IV в. названието „нов Рим" се среща съвсем рядко.[16] При все това Вторият Вселенски църковен събор в Константинопол (381 г.) с важния за църковната история 3 канон, постановил Константинополската катедра да се смята за втора след Рим по чест; като обосновка за това отличие била използвана идеята, че Константинопол е „нов Рим". Логично следствие от едно такова църковнополитическо развитие се явил съборът в Халкедон (451 г.), който със своя 28 канон провъзгласил Константинопол за равен на Рим и отново използвал идеята за „новия Рим". След 381 г. все по-голяма популярност добило наименованието „нов Рим" – любим израз на византийските автори, особено когато трябвало да се изтъкне равенството между митрополията и старата столица.

Още през първата половина на IV в. върху опакото на монетите се появили персонификациите на Рим и Константинопол, седнали като равни една срещу друга на тронове. Рим бил изобразяван по-често с шлем, а Константинопол – със зъбчата корона; Рим е отстъпил скиптъра си на източната съперница и вместо него държи рога на изобилието или копие. По повод 1 100 годишнината от основаването на града на Тибър през 348 г. на изток била пусната монетна серия, на която Константинопол държи глобус и до него богинята Ника – явен намек за изместването на досегашната господарка на света от „втория Рим".[17] Този реверс се задържал на изток повече от 100 години, докато император Теодосий II не заменил глобуса и богинята Ника с държава. (Ил. 3,2) Възможно е, след потреслото цял свят завладяване на Древен Рим от вестготите (410 г.) и вандалите (455 г.), т. е. от втората половина на V в. по монетите отново да се е появявал, макар и рядко, типът на тронстващата сама персонификация на Константинопол, тъй като старият център не бил актуален съперник.[18] На запад обаче продължавали да поддържат идеята за световното господство на Рим. Днес я виждаме върху Tabula Peutingeriana – прословутата пътна карта на Римската империя, чийто оригинал се

отнася към 365 г. – и в календара на Филокал от 354 г. На монетите на Магненций от 350 г. Константинопол е изобразен като град, даряван от императора в Рим.[19] Върху един известен западно-римски диптих от слонова кост във Виена Рим е изобразен с шлем и тирс в дясната ръка, с глобус и Ника, носеща венец – в дясната, докато Константинопол носел само зъбчата корона, в дясната ръка държал факел, а в лявата – рога на изобилието; срещу Ника стои малък Ерос, кацнал на дясното рамо на града. Т. е. през първата половина на V в. Рим си запазил първенството на запад.[20] (Ил. 4)

Още през VI в. състезанието за реално надмощие между двата града се решило категорично в полза на Константинопол. Това послужило за основа на Юстиниановата политика, според чиито амбициозни планове Рим и цяла Италия били само един епизод, пък бил той и важен, от империалистичната му програма за реставрация на империята. Какъв морален триумф представлявало за императора и града това, че отвлеченото някога от Тит съкровище на Соломоновия храм в Йерусалим, което вандалите отмъкнали при разграбването на Рим през 455 г., сега – след победоносната експедиция срещу тях – било върнато през Константинопол в Йерусалим![21]

Въпреки многото паралели и аналогии в градоустройствения план и външния вид между Константинопол и Рим, още от самото начало новата резиденция била нещо по-различно от обикновено копие на града на Тибър. От решаващо значение бил светогледът. Имаме предвид, че на изток Константин, който искал да обнови империята на основата на християнството, избегнал съпротивата на стария езически център срещу реформаторските му начинания. Августин изтъква, че императорът не построил нито един езически храм в Константинопол[22]. Както и да е, в израза на Алфьолди, че през новата епоха Рим останал „музей" на езическото минало, докато Константинопол се превърнал в Рим на християнския свят, се съдържа известна истина.[23] Че това било намерението на Константин още от самото начало потвърждават собствените думи на императора-основател до епископа на Кесария Евсевий от Житието на Константин.[24]

С течение на времето историята на православната Църква довела до хегемонията на Константинополския патриархат. Големият брой църковни събори позволява да се види

голямото значение на Неа Роме за учението на византийската църква. От Вселенските църковни събори в Константинопол заседавали вторият (381 г.), петият (553 г.), шестият (680–681 г.), пето-шестият (692 г.) и осмият (879–880 г.). Освен тях до завладяването на столицата от турците в Константинопол се провели и над 40 поместни събора.[25]

Християнското население на новата столица избрало за своя покровителка Богородица (Теотокос) и ѝ посветило безброй църкви. В един нов справочник се изреждат поне 123 църкви на Дева Мария в Константинопол.[26] Към най-известния византийски църковен химн, посветен на Дева Мария – Акатист-а, творение по всяка вероятност на великия Роман (VI в.), по-късно била добавена нова начална строфа, в която Теотокос се представя като спасяваща града от опасност:"На Тебе, Богородице, поборница-воевода, ние, твоите раби, след като се избавихме от злини, пеем победни и благодарствени песни. И понеже имаш непобедимата сила от всякакви опасности ни освободи, та велегласно да ти пеем. Радвай се, Невесто непорочна!" Ако тези редове не се отнесат към първоначалния вид на химна, а се приемат като намек за спасението на Константинопол от обсадата на аварите и персите през 626 г., то те показват съкровената връзка на Богородица с „нейния" град.

Почитта на вярващите византийци към Теотокос като покровителка и спасителка на Константинопол останала неизменна през вековете. Преди няколко години имах възможност да преведа откъси от неизвестен гръцки ръкопис от късновизантийския период (Виена), който приписва на Богородица спасяването на столицата от турците през 1402 г.[27] Става дума за ненадейното спасение от обсадата на турците с битката при Анкара, в която монголите на Тимур нанасят тежко поражение на султан Баязид I. Бароковото заглавие на съчинението на Йоан Хортасменос – учен и нотариус при патриаршеската канцелария, по-късно митрополит – гласи: „Разказ за чудото на пресветата Божия майка по време на преблагочестивия император Мануил Палеолог. Когато над столицата беше надвиснала опасността, да бъде завладяна от турците, „персите" [=монголите] внезапно нападнаха турците. Стигна се до голямо сражение при Анкара в Галатия и владетелят на турците се загуби в хаоса. Турският предводител Баязид бе пленен, а нашият град отново запази пълната си свобода и бе спасен от

надвисналата опасност от провидението на пресветата Божия майка и приснодева Мария." – Добра илюстрация на византийската представа за Богородица дава един популярен през късновизантийския период реверс. Върху номизмата на Михаил VIII (1259–1282 г.) и Андроник II (1282–1328 г.) – с вдлъбната форма и от тънък златен лист – Богородица е представена права на крепостните стени на Константинопол, вдигнала ръце в молитва за града.[28] (Ил. 3,4)

Както евреите били избраният народ на Стария Завет, така византийците се смятали за избран народ Божий на Новия – непоклатима база за държавническата им концепция и светоглед. Столицата Константинопол се мислела не само под „Божия закрила", но и като избран Божи град. Така ни я представя Теодор Продром (XII в.) в една поема, в която многозначително намеква за съперничеството с Древен Рим.[29]

Съпоставката с древен Рим се обяснява с традицията през средновизантийския период. След църковния събор в Халкедон наименованието „нов Рим", т. е. млад, жизнеспособен Рим все повече навлязло в употреба във Византия. Градът на Тибър обикновено бил отминаван с мълчание като безперспективен и изнемощял от старост съперник. Западът от своя страна реагирал с формулировката на св. Августин, че „дъщерята" трябва да показва нужното уважение към „майката".[30] Тъкмо у средновизантийските автори от XII в. по време на експанзионистичната политика на императорите от династията на Комнините, отново се натъкваме на теорията за Неа Роме, често придружена от идеята за пренасянето на империята – translatio imperii от Рим в Константинопол. Тази полемика се вписвала добре в конфликта Изток – Запад и споровете за световно господство през Късното Средновековие.

Що се отнася до столицата, претенциите ѝ за световна власт, за които всъщност става дума, могат да се покажат чрез интернационалния ѝ облик. Тук трябвало да намерят своята родина хора от всички страни и народи. Сред многото си пространни съчинения плодовитият, но посредствен писател от XII в. – ученият Йоан Цецес, ни е оставил една относително кратка теогонична поема, в която разказва на снахата на император Мануил I Комнин всичко, което си струва да се знае за боговете и героите на древна Елада. В един дълъг епилог Цецес се хвали с умението си да се съобразява с различния

произход на слушателите си. За да блесне още повече със своите познания, той не пропускал сгоден случай да използва поздрави и калки на чужди езици с буквалния им превод на простонароден гръцки. Той изредил представителите на различни народности, които срещал ежедневно в Константинопол и с които разговарял на собствения им език. Става дума за куманите, които по това време живеели на северния бряг на Черно море и говорели тюркски, за селджуките, латинците, т. е. с говорещите латински италианци, французи и западноевропейци, за аланите, арабите, русите и евреите.[31] Евстатий от Тесалоника (също XII в.) посочва като постоянно присъствие в столицата кумани, унгарци, далматинци и техните съседи, т. е. сърби, хървати, селджуки, арменци, индийци, етиопци, немци и италианци.[32] Тези примери от реалния живот доказват интернационалния характер на Константинопол през епохата на Комнините.

Пъстрата картина на населението в Константинопол се обуславяла преди всичко от благоприятното му географско разположение и процъфтяващата търговия. Италианските морски градове – предимно Венеция, Пиза, Генуа – векове наред се стремили към търговска и политическа хегемония в източното Средиземноморие. Крачка по крачка те отвоювали от византийците търговски концесии, които, естествено, не получили доброволно и без да заплатят съответната цена. Във всеки случай тези „латински" търговци успели здраво да се настанят в центровете на византийската търговия и особено в Галата, предградие на Константинопол. Първата търговска концесия в това отношение била дадена на Венеция от император Алексий I през 1082 г. Завладяването на Константинопол от кръстоносците през 1204 г. донесло на италианската търговска политика дълго жадувания решителен успех – Венеция контролира всички важни бази на търговския път между Адриатическо и Черно море. По време на династията на Палеолозите търговските договори между Византия и италианските морски градове винаги имали и политически контекст. Още Теодор Метохит говори за процъфтяващата международна търговия, която свързвала Константинопол с Египет, Сицилия, Италия, Индия, Арабия, Месопотамия и Сирия и за пристигащите отвсякъде стоки в столицата.[33] В тази връзка ораторът акцентирал върху отвореността на Константинопол за света; си-

лата му да обединява народите и интернационалната атмосфера. Имал предвид нещо като световна съобщностна държава, която намирала реализация тук и чиято цел била мирът на цялото човечество.[34]

Международното значение на културното водачество на Константинопол, продължило векове, било не по-малко отколкото значенето му в търговско-политическата сфера. В столицата били създадени всички онези произведения на византийското изкуство, които и днес удивляват света с високото си качество. Това се отнася както за църковното строителство и капители, мозайките, фреските и миниатюрите, така и за произведенията на художествените занаяти (резби от слонова кост, ювелирни изделия и др.). През зрялото средновековие византийската художествена продукция – текстил, златни и сребърни предмети, икони от емайл, златни печати по грамоти – пристигала на Запад като посланически дар от столицата на Босфора, била търсена в цяла Европа и често била използвана като украса за свещени предмети. Напр. византийският златен печат в Гослар послужил за украса на един потир (1049 г.), а този в Есен – за орнаментиране на една мощехранителница.[35] Една известна ставротека от X в. (реликварий за отломки от Честния кръст) с разкошни емайлови сцени се намира в съкровищницата на катедралата в Лимбург. (Ил. 5) Византийските царски тъкани от времето преди иконоборчеството са изложени в Лион и Гандерсхайм – тъканта от лъвска кожа от X в. в Залцбург е вече унищожена, а прочутата тъкан от слонова кожа, произведена в Константинопол през 1000 г., се пази в Аахен. Две църковни одежди от края на XII в. се намират в Халберщадското катедрално съкровище.[36]

Най-доброто доказателство за високия престиж, на който се радвал на Запад Константинопол и неговите художествени произведения по времето на кръстоносните походи, предлага катедралата „Сан Марко" във Венеция. Както през Античността, когато Гърция станала римска провинция и завоевателите пренесли почти всички транспортируеми произведения на изкуството от Атина и Коринт в Рим, така и рицарите от Четвъртия кръстоносен поход, отклонени от първоначалната си цел от дипломацията на дожа Енрико Дандоло към Константинопол, след завладяването на византийската столица през 1204 г. изпратили на Запад безброй произведения на изкуство-

то като трофеи. Не само четирите известни бронзови коня пред главния портал на „Сан Марко“ са взети от Хиподрума на Константинопол, но и някои плочи от олтарната проскомидия и други релефи, особено скъпоценностите от Тезоро – съкровищницата на катедралата – били пренесени от Константинопол: потири, мощехранителници, подвързии на книги, изделия от злато и емайл и днес дават представа за значението на константинополските приложни занаяти от X–XII в. Също и по великолепната Пала д'оро – златния св. Престол в олтара на „Сан Марко“, имало украса от множество емайлови плочки от занаятчийските работилници във византийската столица.

Високоцененото византийско изкуство оказало нормативно влияние върху различни клонове от западноевропейското изкуство.[37] В църквите от Равена и днес ни удивляват мозайките на местните майстори, създали в Италия художествени произведения по поръчка и в стила на константинополския двор. Мозайките в „Санта Мария Маджоре“ и „Санта Пуденциана“, както и фреските от „Санта Мария Антиква“ в Рим – за да посочим няколко примера – били направени по византийски образец. Това влияние проникнало през средновизантийския период в алпийските страни, където украсата на църквата на Йоан Кръстител (Швейцария,XIII в.) е превъзходен пример. Чрез Аквилея византийската миниатюрна живопис оказала въздействие върху Регенсбургската школа, а оттам и у залцбургските миниатюристи от XII в. Новооткритите фрески в Лимбах (Горна Австрия) от края на XI в. или нонбергските фрески от XII в. (Залцбург) показват явно итало-византийско влияние. Много западни резби върху слонова кост са подражания на византийски образци, а при някои стои все още под въпрос византийският им или западен произход.

Средището на онези ренесансови стремежи, което дало на художествените предмети – не само на книжната миниатюра – античен привкус, трябва да се търси в Константинопол. Продукцията на столичното книжовно изкуство винаги била на особено високо ниво. Това включвало миниатюри, калиграфия, елегантност при разграфяването на листа за текст и илюстрация. Най-важният шрифт на гръцките ръкописи от IX–XII в., т. нар. калиграфски минускул, бил създаден в един константинополски скрипторий.

5. Исус Пантократор на трон. Емайл. Ставротека – Лимбург.

През цялото съществуване на Византийската империя висшите училища, в които преподавали по-високо образование на привилегированите класи, и се съхранявала античната литературна традиция, се намирали в Константинопол. При император Теодосий II бил обновен основаният от Константин Велики императорски университет в столицата. Университетският устав, за който съдим по императорския кодекс, предвиждал съотношение 1:1 за професорите по гръцка и латинска граматика; 5:3 – по риторика; налице е известен превес на гръцките преподаватели, изобщо от 31 редовни места имало само 1 професура по философия и 2 – по право. В организирания от кесаря Варда през IX в. нов императорски университет работили най-видните учени на епохата – математикът Лъв и известният патриарх Фотий. Духовният разцвет на XI в. намерил израз в реорганизацията на константинополското висше образование. Следването по философия започвало след изучаването на известните по това време (1045 г.) на Запад 7 дисциплини от тривиума (граматика, риторика, диалектика) и квадривиума (аритметика, геометрия, музика, астрономия). Факултетът бил ръководен от учения-енциклопедист, „консула на философите" Михаил Псел, чиито лекции по философия трябвало да бъдат венец на посоченото подготвително следване. Юридическият факултет се намирал под ръководството на знаменития правист Йоан Ксифилин. Освен държавния университет, който имал за цел да подготвя държавни служители, в Константинопол съществувала и не по-маловажната Патриаршеска школа, която дала видни теолози.

Доколко Новият Рим наследил хегемонията на древния Рим в духовната сфера, проличава от историята на правото във Византия. Който се интересува от малкото области, в които римляните са надминали гърците, безспорно трябва да посочи юриспруденцията и правосъдието. Византийците приели това римско наследство и още през V–VI в. било извършено голямото кодификаторско дело на Шестодневния кодекс и Юстиниановия кодекс – образци за всички по-късни византийски юридически кодекси, упражнили влияние и далеч зад пределите на империята. Така Константинопол успял да загреби водачеството в един специфично римски домен. Разбираме гордостта на византийците от привилегированото им положение в духовния живот на средновековния цивилизован свят. Както някога Атина била висшата школа на Елада според Тукидид,

така и Теодор Метохит нарича Константинопол „всеобщо училище на света". Дори в края на XIV в. византийците продължавали да изтъкват духовното водачество на своята столица, която по това време – сред политическата слабост на империята – изпълнявала една нова функция: от нея тръгвали онези пратеници на една висока култура, които работели като учители по гръцки език и литература в Италия и така спомагали за подготовката на великия прелом на Ренесанса.

В последните векове на Византийската империя политическите отношения между Константинопол и Рим приели съвсем различна от обичайната през ранновизантийския период форма. Ако в началото папата бил само един имперски епископ за императора, който трябвало да се съобразява с волята му – според политическото положение и реалните съотношения на силите императорът успявал да наложи волята си повече или по-малко – то през късновизантийския период цялата византийска политика по отношение на Рим се въртяла около въпроса за църковната уния предвид евентуална военна помощ срещу враговете от Изток. Такава ориентация имал най-вече предпоследния византийски император Йоан VIII Палеолог (1425–1448 г.), при чието управление се провел прословутият униятски събор във Ферара-Флоренция. До него Мануил Хризолорас – един от видните хуманисти на своето време, който от началото на 1397 г. заемал професура по гръцки език във Флоренция – написал писмо, в което сравнявал древен и нов Рим. Допускаме, че Хризолорас е написал това писмо от Рим, където е живял от 1411 до 1415 г.; по това време Йоан бил съимператор на баща си Мануил II. Хризолорас използвал горепосочения мотив за майката-митрополия и дъщерята в сравнението на двата града, но без скрита язвителност. При повнимателен прочит обаче започва да се прояснява, че всъщност зад това е скрито едно усилие, да се избегне потенциалният повод за конфликт. Ще цитирам някои показателни изречения: „Казвам: майката-метрополия е красива, напета, но много по-красива е дъщерята. Не подобава на Рим да бъде майка на друг град, нито на Константинопол – да е дъщеря на друг град. Както казах: между майката и дъщерята и досега съществува голяма прилика. Както огънят и мълнията се разразяват в пълна сила, подпалвайки нещо, така и красотата на Рим се умножи чрез нашия град."[38]

С това свидетелство се изправяме пред заключителната фаза на многовековното развитие на отношенията между древния и нов Рим. Старото съперничество между двете метрополии, израз на което са религиозно-политическите разногласия между Папството и Константинополския патриархат, както и схизмата, породена от догматични въпроси, вече не било така важно както някога. В първата половина на XV в. Рим и Константинопол имали други грижи, по-важни от въпроса за престижа. Така разбирам сговорчивия тон на Мануил Хризолорас, който се опитал да представи Константинопол като по-голям и по-хубав град, без да нарани по някакъв начин метрополията Рим.

Символното и практическото значение на Константинопол за Византийската империя като нейно господстващо средище ни се прояснява от историческите процеси в Егея през XIII в. След покоряването на Константинопол през 1204 г. и основаването на Латинската държава, в Никея и Епир се образували нови политически центрове, чиито усилия още от самото начало били насочени към отвоюване на старото средище на империята – Константинопол. Докато енергичният устрем на Изток към столицата от деспота на Епир и по-късно император на Тесалоника завършил внезапно с битката при Клокотница на Марица през 1230 г., то по-предпазливото Никейско правителство успяло да стъпи на европейска земя. Едва 30 години след неуспеха на Теодор било извършено онова нападение на Константинопол, което поставило града във владение на Палеолога Михаил VIII (1261 г.) – родоначалник на последната византийска династия, управлявала почти две столетия от стария център на империята. Агресията на османските турци и нарастващата слабост на Византия довели до това, че в края на XIV в. от старите императорски територии не останало почти нищо освен околностите на Константинопол. Като изключим процъфтяващото деспотство Морея с център Мистра във владение на византийците била само крайбрежната ивица на северния бряг на Егея с Тесалоника, западният бряг на Черно море и някои острови. През последните десетилетия от византийската история старото, изпълнено с гордост сравнение на Константинопол с цялата империя станало действителност в един нов, печален смисъл.

II.
Императорската институция във Византия като Божие подражание

1. Бог-император и император по Божия воля

Тясната връзка на Византийската държава във всичките ѝ структури с християнството не се проявявала в никоя друга институция по-ясно отколкото в императорската. Многоаспектни били отношенията между императорската личност и Бога, стотици били нишките, свързващи византийския церемониал с Църквата и нейната литургия. С положителност в много от тези случаи ставало дума за явления, аналози на които могат да се открият столетия и дори хилядолетия по-рано у други народи и по-стари култури. С основание понякога християно-византийското се свързва с езическо-римското. Забележителният факт, че именно във Византия в рамките на християнското ойкумене и християнско мислене за първи път се разработила подробно антитезата, но и синтезата Бог-император, остава необяснен. Струва ми се, че две тенденции заслужават особено внимание: едната е свързана с конституционната форма на абсолютната монархия и е резултат от отношението на поданиците към владетеля, другата се опира на една засягаща индивида морална повеля, която няма нищо общо с държавната форма на управление.

Всеизвестно е, че в някои монархии на Древния Изток (Шумер, Египет) владетелят бил почитан като бог, че Диадохите – наследниците на Александър Велики – управлявали елинистическите си царства като Бог-императори и че Римската монархия, създавайки култа към императора след обожествяването на покойния Август, се превърнала постепенно от Принципат в Доминат. Първоначално Октавиан Август действал като primus inter pares и се задоволявал с титлата princeps (първи, княз). След като в хода на дългото му управление укрепил постепенно позициите си, то и маниерът му на общуване с римските граждани се променил. Тацит е описал впечатлява-

що това бързо налагане на абсолютистичните тенденции, отчасти с помощта и на самите римляни. Веднага след смъртта си Август бил обявен за divus, т. е. за божествен и бил учреден култът към „божествения император". Повечето от следващите римски императори продължили да обожествяват предходниците си с надеждата, че по този начин ще увеличат съществено авторитета на имперската институция, респ. и на самите себе си. Участването в култа към императора било естествено за лоялния гражданин на империята, отхвърлянето му се смятало за „оскърбление на величеството". С нарастване абсолютната власт на императора и привикването на римляните към нерепубликанско мислене и поведение започнала да се прокрадва идеята за обожествяване на императора приживе, т. е. идеята за Бог-император, още повече, че населението от източните провинции по традиция виждало в лицето на управляващия император някакъв Бог. Последната фаза от това развитие бил т. нар. „доминат на Диоклетиан", когато императорът бил официално почитан като dominus=господар и Бог на своите поданици. Всеки владетел постигал тази цел в различна степен и по различни начини в зависимост от темперамента си. Наченки на институцията Бог-император се съдържали в провъзгласяването на императорския дом за domus divina (божествен дом), в епитетите на императора „управител на света" (rector orbis), „омиротворител на свата" (pacator orbis) или „възстановител на човешкия род" (restituor generis homini). Някои императори като Комод или Хелиогабал открито се насочили към идеята за Бог-император. Атрибутите и епитетите от култа към непобедимия слънчев Бог Sol iinvictus били употребявани и относно императора, което дало тласък в развитието на идеята за Бог-император. Диоклетиан съумял да организира тези и други теократични елементи и да придаде завършен вид на доктрината за Бог-императора. Съзнателно епитетите „свещен", респ. „пресвещен" (sacer – sacratissimus; sanctus – sanctissimus) били използвани за всичко, свързано по някакъв начин с тачената за свещена личност на императора, а „оскърблението на величеството" се класифицирало като sacrilegium. В божественото семейство на тетрарсите, в което Диоклетиан се представял за потомък на Юпитер, а Максимиан – на Херкулес, императорите засенчили до такава степен бащите си богове, че в произведенията на изобразителното изкуст-

во императорите стоели седнали, а боговете и другите алегории се намирали прави край тях. [1] Един видимо източен церемониал, изолиращ все по-дълбоко императора от заобикалящия го свят, проскинезата и др. дали завършен вид на тази тенденция.[2] Идеологическа обосновка на доктрината за Бог-император съдържали псевдоелинистическите трактати „Peri basileias" (Περὶ βασιλείας), приписвани от традицията на Екфант, Диотоген и Стенид.[3] У неопитагореeца Псевдо-Диотоген четем „Императорът има властта, без да е необходимо да дава отчет за нея; той се е превърнал в Бог сред хората."[4]

Успоредно с тази отдавна съществувала и една друга, помалко радикална идея за „властта от Бога" (ἐκ θεοῦ), приемлива и за онези, които поради нравствени или религиозни съображения отхвърляли култа към императора. „Властта от Бога" представлявала преход към християнската идея за Божията милост, в рамките на която във Византия се запазили някои елементи от старата доктрина за Бог-императора. Че владетелят упражнявал своята власт поради божествената си харизма, по Божия милост, била популярна представа дълго преди победата на християнството.[5] Според книгата на Константин VII Багренородни „За церемониите" аналог на формулата „по Божия милост" в ръкополагането за сан Константинополски патриарх била формулата: „Божията милост и (произхождащо) от нея наше императорско достойнство".[6] В своята студия „Бог-император и император по Божия милост" В.Йенслин прави образцов анализ на това развитие: още у Тацит[8] император Галба заявява, че е избран за император с единодушното съгласие на богове и хора; Веспасиан вярвал, че е избран за принцепс с подкрепата на боговете.[9] Плиний представя император Траян за назначен от бога принцепс[10] и божи наместник[11]. Тази форма на божественост приели и християнските владетели. Евсевий Кесарийски нагодил с леки християнски модификации написаното в това отношение от езичниците-панагеристи за император Константин Велики.[12] След Евсевий Божието призвание на владетеля се разбирало от само себе си в християнския свят както и полагането му в Божията милост. Тази езическа идея за Бог-император продължила да съществува и в християнско време. Напр. императорските епитети в панигериците sacratissimus, sanctissimus, divinus и съответните съществителни divinitas и numen били възприети за християнските

императори; често с тях поданиците се обръщали към императора, който после ги използвал в своето волеизявление.[13] През V–VI в., когато езичеството губело все повече позициите си и престанало да бъде сериозна заплаха за новото учение, християните с все по-малко угризения прибягвали до изразите, свързани с езическата идея за Бог-император.

Стотици примери от ораторската проза (речи и писма), законници и грамоти могат да потвърдят, че сред византийците вече се била утвърдила представата за „властта от Бога". „Наше, произхождащо от Бога величество" била постоянната формула в императорските грамоти.[14] Достатъчно е да цитираме няколко показателни откъса от книга „За церемониите", в която идеята за Божията милост е изложена в най-явен вид. При избора на император Лъв I (457 г.) народът акламирал: „Бог те даде, Бог да те пази. Почитайки Христа, винаги да побеждаваш."[15] В тази акламация намерило израз убеждението на византийците, че само благочестивият и православен император има право на Божия закрила. Акламацията при избирането на Анастасий I (491 г.) поставяла един до друг земния и небесния владетел и по този начин косвено подчертавала богоподобието на императора:" Василевсе на небето, дай ни и на земята несребролюбец василевс."[16] Гръцката дума „василевс", която значи и император, и цар, е трудна за превод: Христос като цар (василевс) на небето трябва да назначи императора (василевса) на земята; играта на думи се основава на двете значения на думата „василевс". На друго място се казва:"Вашата власт, християнолюбци, избранници Божии, изхожда воистина само от Бог, не от людете."[17] Понякога Господ на небето бил приканван да участва в управлението на земния император: „Сине Божи, съвасилевствай с тях!"[18]

Разновидност на идеята за дадената и поверена от Бога власт били коронясването и изборът на кандидат от Бога. Първата форма се срещала много често и е кристализирала в причастието stépsas (στέψας) ="който е увенчал" (= Бог), респ. в отглаголното прилагателно theósteptos (θεοστεπτος) – „този, който е увенчан от Бог" (= императора). По аналогия втората форма е фиксирана в отглаголните прилагателни theopséphistos (θεοψηφιστος) и theoprobletos (θεοπροβλητος) като и двете означават приблизително „този, който е избран от Бога".[19]

Ръката на Бог или на Христа, коронясваща императора, била постоянен елемент в изобразителното изкуство на византийците.[20] Слоновокостната резба в Москва представя отляво леко приведения император Константин VII Багренородни в цял ръст, докато отдясно Христос, застанал на подиум почти една глава по-високо от императора, полага с десница корона върху главата му. На друга, малко по-ранна и по-известна слоновокостна резба от Парижката зала на медалите симетрично са изобразени император Роман I (959–963 г.) и отдясно първата му съпруга Евдокия в разкошни одежди.[21] Помежду им на пиедестал от три стъпала, почти с половин ръст по-високо от императорската двойка, е застанал Христос, коронясващ едновременно императора и императрицата. И двамата са с нимбове, което показва тяхното богоподобие. В ръкописите, които поради богатата си украса се смятат за поръчка на императора или императорския двор, неведнъж се среща мотивът на коронясващия Христос с варианти Богородица коронясваща или ангел. Напр. коронясвани от Христос на трон виждаме Константин IX Мономах (1042–1055 г.) в един Синайски ръкопис на Йоан Златоуст,[22] Василий II (976–1025 г.), триумфиращ над варвари[23], съимператорите Алексий I (1081–1118 г.) и Йоан II Комнин.[24] Богородица коронясваща (или светец) бил популярен иконографски тип на аверса на византийските монети от X в. (Ил. 3, 5) Грешка би било, този иконографски тип да се извежда от църковната коронация на императора. Протегната за коронация от небето Божия ръка виждаме на един голям златен медальон още по времето на Константин I[24а], докато първият византийски император, коронован от патриарх, бил Лъв I (457–474 г.). Следователно мистическата представа за коронясването на владетеля от Бога била без съмнение по-древна от църковната церемония.[24б]

Ако досега свързвахме темата за Бог-император и за Божията милост с монархичната форма на управление и с отношението на поданиците към владетеля, то други важни за императорската институция във Византия компоненти водят началото си от една всевалидна нравствена повеля, безотносителна към държавната форма на управление. Още Платон показва на съвременниците си високата цел на богоподражанието, дори на богоуподобяването чрез усвояване на божествените качества. Неотдавна уподобяването на Бога, homóiosis theó

(ὁμοίωσις θεῷ) стана предмет на една студия с богат изворов материал, в която се разглеждат съответните трактовки в езическа Елада, от една страна, и с впечатляващо единодушните изказвания на християнските отци чак до великите кападокийци.[25] Човекопосилното уподобяване на Христа било основно изискване на християнското учение, поставяно пред всеки още от самото начало. Самият Христос изисквал от учениците си, за да го последват, да се откажат от връзките със семействата си и света, т. е. да водят живот като неговия. Само в уподобяването на Исуса Христа човек можел да намери път към един свят живот. Светците от всички времена са имали пълно съзнание за това и агиографската литература, включително и византийската, го доказва с безброй примери. Подражанието на Бога, наподобяването Му, било лайтмотив на съчинението и на Тома Кемпийски „За подражанието на Христа".

Нравствено извисеният човек, независимо от социалния му статус, дори и по мнението на езическите философи, бил длъжен да притежава божествени качества. В още по-голяма степен това изискване важало за владетеля, който без това изглеждал богоравен в очите на повечето хора. Затова създателите на политическата теория обърнали особено внимание на това, колко важно е за владетеля подражаването на Бога (mimesis tu theii).[26]

Почти по един и същи начин звучат изказванията на езическия оратор Темистий и на епископ Евсевий Кесарийски от IV в. Така Бог се превърнал в архетип, в предобраз и протообраз на владетеля.[27] Съпоставката във византийската реторика между небесната и земната власт и падражанието на Бога от страна на византийския император били важен топос във всички императорски речи. Отново поданиците били тези, които изразявали communio opinio с безброй акламации от рода на „Василевсе на небето, спаси василевса на земята!" (или „Пази василевса на земята!")[28] или пък напомняли на владетеля за mimesis theú (μίμησις τοῦ θεοῦ): „Подражавай на Божията благост!"[29] Самите императори непрестанно използвали в речи и закони такива изрази, които доказвали, че подражанието на Бога било важен елемент от византийската императорска идея и нямало да бъде забравено до последните векове от съществуването на Византийската империя.

Слепият стремеж към богоподобие без подобаващото себепознание и смирение били за античния човек както и за християнина хюбрис. Затова на много места срещаме условни изкази, породени от това чувство: „доколкото ни е възможно", „доколкото е по силите ни" и др. Колко важно било смирението тъкмо за призвания към богоподобие византийски император ще ни покаже един от следващите раздели. Впрочем, покъсно ще стане ясно, че почти всички добродетели на владетеля и въобще повечето елементи от идеята за императора могат да се обяснят с централната представа за Божието подражание.

Ако още езическият владетел е бил длъжен да подражава на Бога поради теорията за богоподобието, то колко повече измерения е имало това задължение за християнския император. Освен изискването към всеки християнин да подражава на Христа, особена роля при императора играело и положението му на „равноапостолен" или тринадесети апостол. Константин Велики бил почетен от християните с това име, а и сам схващал императорстването си като апостолство.[30] Колко държал Константин на това име, показва фактът, че бил погребан като тринадесети апостол сред дванадесетте апостолски гроба в построената от него църква „Св.апостоли" в Константинопол.[31] Почетното звание „равноапостолен" се запазило и за императорите от следващите векове. Оттук проличава, че според византийската държавническа концепция императорът се явявал наместник Христов на земята. Като такъв императорът трябвало да оформи живота си напълно по подобие на Божия. Знаем за ежедневните прояви на императорско благочестие:[32] всеки ден за императора започвал с Бога; от своите покои той преминавал в тронната зала, където се молел пред иконата на Христа, покайвал се и като Божи слуга му засвидетелствал подобаващата почит.[33] Ястията на императорската трапеза били благославяни,[34] а понякога тя била съпровождана с духовни четения.[35] Преди да влезе в църква императорът се покланял и целувал Св. Кръст и Евангелието, молел се в двореца пред иконите, палел свещи,[36] същото правел и преди да влезе в олтарното пространство.[37] Преди да влезе в църквата, императорът свалял короната си – обичай, засвидетелстван още за първата половина на V в.[38] Голяма част от деня на византийския император минавал в безброй религиозни цере-

монии – процесии и богослужения. Обикновено от императорския дворец отивал в една от многобройните църкви в Константинопол, където бил празнуван денят на съответния светец. Т. нар. „големи излизания" се извършвали до „Св. София" на Великден, Коледа, Петдесетница, Преображение Господне, Богоявление, в деня на коронацията на императора, при ръкополагането на патриарх, при раждането и кръщенето на престолонаследника. При „средните излизания" императорът посещавал най-напред „Св. София" (без литургия) и после тържествено се отправял към друга църква.[39] Разбира се, всички тези точно регламентирани от церемониала религиозни действия не казвали почти нищо за личното благочестие на императора, което имало значение, но не решаващо. Освен в погоре споменатите църковни церемонии през късновизантийския период се срещат и редица религиозни празници, в които императорът открито действал в наместничество на Христа. По време на Перипатоса, празник в чест влизането на Христа в Йерусалим, императорът излизал от покоите си, прекосявал императорския двор и стигал до „Св. София", пътят до която бил украсен с миртови, лаврови, маслинови клонки. По време на процесията народът пеел „Господ на небето", т. е. почитал императора вместо Христа.[40] На Велики четвъртък, следвайки стриктно текста от Евангелието (Йоан 13,1 сл.), императорът измивал нозете на 12 бедняка – акт на смирение, но и действие в наместничество на Христа. По време на литургията на Цветница при четенето на псалма „Дигни се Боже, съди земята!"[41] пред църквата и императора били разхвърляни лаврови клонки, т. е. отново действал и бил почитан като Божи наместник.[42]

2. Император и православие

Като проследяваме развитието на идеята за Божията милост и идеята за Бог-императора се натъкваме на понятието „власт от Бога". С течение на времето тази формула престанала да удовлетворява византийците и те изнамерили езиково по-изразителния вариант „в Бога" (en Theó, ἐν θεῷ). В книгата „За церемониите" императорът няколко пъти бил наречен „Х.Х. в Христа, Бога, вярващ император", „император в Христа, вечния Господ" и подобни. Първата формула, както е известно,

е преминала в императорската титулатура: „Х.Х. в Христа, Бога, вярващ император и самодържец на ромеите". Ако властта на императора се приеме за entheos (ἔν θεος βασιλεία),[43] то по мое мнение с това положението коренно се променя. От една страна, е налице „власт от Бога" по аналогия с току-що посочената формула, от друга страна, на старогръцки „ентеос" означава човек, обладан от божеството, пророк, жрец или вдъхновена от Бог менада, „изстъпила се" из себе си в екстаз и приела Бог в себе си (enthusiasmós, ἐντουσιασμός = обладаност от Бог). Убеден съм, че византийците са продължавали да чувстват това значение и следователно с „ентеос" са означавали тайнодейството на Бог в императора и неговото управление.[44] По време на война уповаването на Бога, чувствам-се-укрит в Господа, било по-важно за византийския император, отколкото военната му мощ. Класически израз на това убеждение са думите на император Юстиниан, отправени към юриста Трибониан през 530 г.:[45] „С Божие наставничество управляваме империята, която ни бе предадена от небесния цар, побеждаваме във война, празнуваме мира тържествено, поддържаме благосъстоянието на империята и доколкото можем издигаме сърце нагоре към всевишния Бог за помощ и не се уповаваме нито на оръжията си, нито на войниците, нито на пълководците или на собствените си дарби, но цялата си надежда възлагаме на провидението на пресветата Троица, която е основанието на целия свят и чиято наредба обхваща цялата земя."[46] Това пълно упование на императора в Бога се основавало на дълбоко вкорененото съзнание за особената връзка между Бог и наместника му на земята. Византийският император се чувствал не по-малко приятел и любимец, theophilés (θεοφιλής) на Бога отколкото неговите предшественици езичници.[47] Във византийските представи предварително условие за особеното положение на императора се явявало неговото православие, ортодоксалност. Доколкото кандидатът принадлежал на ойкуменето, т. е. на християнския цивилизован свят, то расовите предразсъдъци нямали почти никакво значение за избора на император. През V в. във Византия дошъл исавърът Тарасакодиса – вожд на див планински народ; той заел престола под гръцкото име Зенон (474–491 г.). Император Фока (602–610 г.) бил наполовина варварин, Лъв III (717–741 г.) водел потеклото си по всяка вероятност от северна Сирия, Лъв V (813–820 г.) – от Армения. Соци-

алният статус също бил без особено значение при избора на владетел на Ромейската държава. Император Юстин I (518–527 г.), чичо на Юстиниан, произхождал от селско семейство в Илирия, а Василий I (867–886 г.) – основателят на Македонската династия, бил коняр при своя предшественик Михаил III. Роман I Лакапин (920–944 г.) – обикновен войник, привлякъл вниманието на Лъв IV със смелата си борба с лъвове, а Михаил V (1041–1042 г.) бил наречен Калафат (корабостроител) по занятието на баща си. От Втория Вселенски църковен събор в Константинопол (381 г.) православието на императора станало conditio sine qua non. Могат да се приведат многобройни примери от книгата „За церемониите" за акламациите на народа при избора на император, в които се декларира това условие. През 491 г. преди избирането на Анастасий I народът скандирал към императрицата вдовица Ариадна „Многая лета на августата! Православен император за ойкуменето!"[48] Тъкмо преди избора му от Анастасий било поискано писмено вероизповедание, в което по недвусмислен начин той трябвало да засвидетелства своето православие. Повод за това било подозрението в ерес, и то манихейската. Сведения за писмени вероизповедания на императорите, с които те при приемане на управлението декларирали ортодоксалността си, откриваме и през по-късните векове.[49]

Застъпването на православието във всички ситуации, грижата за Църквата и борбата за разпространяване на истинската вяра били най-благородните задължения на византийския император. Още Константин Велики поставил основите на тези, свързани с императорския институт задължения. Макар този първи християнски император да приел Св. Кръщение едва на смъртния си одър, още от дните на борба с Максенций бил убеден, че Бог напътства личния му живот и му е поверил политическа и религиозна мисия. След прекратяване нелегалното съществуване на Църквата с Миланския едикт от 313 г. тази вяра се проявила в даването постепенно на все повече придобивки и привилегии на Църквата. Със свикването на Първия Вселенски църковен събор в Никея (325 г.) това станало очевидно. На него Константин, след отстраняване на последния си политически противник Лициний (324 г.), се надявал да упражни влияние със силната си личност и чрез откритите изказвания на епископите да премахне настъпилото по-

ради учението на Арий разцепление в Христовата Църква. Да чуем какво казва императорът според Евсевий преди започването на събора:" Понеже вътрешният раздор в Христовата Църква ми изглежда по-лош от всяка война и всяка страшна битка и по-болезнен от всяка външна война. Когато побеждавам врага с най-висшата воля и подкрепа, вярвам, че единственото, което мога да направя, е да благодаря на Бога и да се радвам с онези, които чрез мене Той е освободил. Но когато, противно на всички очаквания, разбрах за вашия раздор, сметнах за неважно чутото, но изпълнен с желание и тук с мое посредничество да се окаже помощ, свиках ви без бавене и сега се радвам да видя вашия събор, защото вярвам, че тъкмо на него ще се изпълни моето желание, да изнамеря, че всички вие сте единодушни и между вас цари мир и разбирателство, които като Божи служители трябва да проповядвате на другите както подобава. Не се колебайте, възлюбени служители на Бога и верни раби на единия Господ и Спасител на всички нас, тутакси да отстраните причините за вашата крамола и да се освободите от цяла верига спорове посредством законите на мира."[50]

Отстраняването на споровете, единството и просперитета на Църквата били от съществено значение за император Константин. Освен че бил славен като „нов Давид" и „нов Мойсей" – намек за разгрома на войските на неговия съперник във водите на Тибър на Понт Мулвий – поради грижата си с оръжие в ръка за интересите на Църквата и империята сам схващал почетното звание „равноапостолен" като задължение, винаги да се грижи за благото на Христовата църква. С това поведение Константин оказал влияние върху идния век. Добрият император гледал на службата си като апостолство; не само сам стоял твърдо на позициите на православието, но и използвал всички средства, за да се изяви истинното учение сред възникващите богословски смути, та да победи православието. Същият принцип определял и борбата с външните врагове на Църквата, които императорът побеждавал по военному. Затова постоянно влагане на сили и личност в мир и бран византийските императори, подобно на Константин, често били наричани от народа с почетното име „нов Константин". Самото небе, в това били убедени всички императори, възнаграждавало тези усилия с благополучието на империята и императорското управление.[51]

С това тържествено задължение да се грижат за православието се обяснява и впечатляващия интерес на някои византийски императори към богословските въпроси. Докато в Никея Константин Велики искал само да възвърне единството на Църквата и изобщо не мислел да се намесва в предмета на дискусията, което и едва ли би могъл да стори, то два века покъсно на трона на Византия застанал Юстиниан I, типичен император-теолог. Богословските му съчинения, запазени отчасти, спадат към течението на т. нар. неохалкедонизъм. Под това име се обединили онези теолози от началото на VI в., които, уж в интерес на Халкедонския събор и признаването на неговите канони, се застъпили за т. нар. теопасхитска формула (Unus ex Trinitate passus est); на практика обаче се оказали привърженици на старите тези от Халкедон, напр. отричали папата като „несториянец". В писмо до александрийските монаси-халкедонити императорът отрекъл монофизитството – онова израснало в христологичните спорове на V в. течение на Кирил Александрийски, което признавало в Исуса Христа само едната Божия, но не и човешка природа. При Юстиниан през 536 г. бил свикан Петият Вселенски църковен събор в столицата, който трябвало да се произнесе срещу оригенизма и т. нар. „Три глави". С това нарицателно име били обозначени ученията на антиохийските теолози Теодор Мопсуестийски, Теодорет Кирски и Ива Едески. Около 550 г. император Юстиниан написал полемика срещу „Трите глави", незапазена до днес. През 551 г. срещу тях било отправено и друго съчинение, в което Юстиниан теоретично обосновал възгледите си за православието. Когато на Петия Вселенски църковен събор „Трите глави" били осъдени, това предизвикало промемория от страна на техните привърженици, в отговор на която императорът отново хванал перото. От това запазено съчинение на Юстиниан и актовете на събора можем да съдим за богословската позиция на императора по този въпрос.[52] Въпросът приключил с императорския едикт срещу оригенизма, съдържащ обичайните по онова време 20 анатематизми, т. е. анатеми срещу учението на Ориген. За големия интерес на Юстиниан към догматичните въпроси свидетелства и съобщението, че в последните години от живота си той издал един едикт (изгубен) срещу афтардокетите – клон от монофизитството, който отричал способността на Христа да страда като човек и възкресението на Спасителя в тяло.

Императорите-иконоборци Лъв III (717–741 г.) и Константин V (741–775 г.) изразили устно и писмено отношението си по въпроса за иконите. Лъв III бил срещу култа към иконите, в който, както и много други теолози от IV в. и част от малоазийския клир по това време, виждал идолопоклонство. Синът му Константин V се борил срещу иконопочитанието с христологични аргументи. Халкедонският събор трябвало да издигне в догма неразделността и неслитността на Божията и човешката природа у Христа. Според Константин V изображението на Христа върху една истинска икона, което трябва да е единосъщно на прототипа, водело до следната апория: ако иконописецът иска да пресъздаде Божията природа на Христа – предвид неразделността на природите! – той щял да бъде въвлечен в грях, тъй като Божественото може да се види само с духовни очи; но ако искал да представи само човешката природа на Спасителя, съзнателно елиминирайки Божествената, то той се приобщавал към анатемосаните още от Третия Вселенски църковен събор в Ефес несториянци (дуофизити). Тази теория на императора била приета на събора в Халкедон (754 г.) и отчасти доразвита.

На това място трябва да спомена още четирима императори, които освен принципното за Византия централно положение на автократора за църковната политика, неведнъж се ангажирали по въпроси, които заплашвали чистотата на християнското учение. Първият император от династията на Комнините Алексий I (1081–1118 г.) лично водил процеса срещу философа Йоан Итал – ученик на Михаил Псел и университетски професор в Константинопол – който бил обвинен в ерес и осъден на анатема в 10 глави. Като първи процесът от 1082 г. по-рано беше смятан за реакция на строгата ортодоксия срещу платонизма на Псел и учениците му. Днес някои са склонни да виждат в строгата присъда на императора доказателство за безспорно политическия характер на процеса.[53] В случая с митрополит Лъв Халкедонски императорът се намесил по дисциплинарни и догматични съображения. Преди похода срещу норманите Алексий I събрал всички налични резерви от благородни метали в империята, включително църковната утвар – позлатени и посребрени икони – с разрешението на патриаршеския синод. Лъв повдигнал тежки обвинения срещу патриарха и развил нова теория за светите икони. След дълги колебания

императорът наредил Лъв да бъде низложен и учението му – анатемосано на църковен събор (1092 г.)[54] Като особено страстен защитник на православието Алексей I се проявил в борбата със сектата на богомилите, чиито привърженици на Балканите и в столицата ставали все по-многобройни; без колебание императорът изпратил богомилските водачи на клада. Дъщеря му Анна Комнина говори за теологичните съчинения на своя баща; днес е известна само една негова реч за отсъпленията на Арменската църква от православието.[55]

Със силния си интерес по богословските въпроси и постоянна намеса в догматичните спорове Мануил I Комнин (1143–1180 г.) надминал дори своя дядо Алексий. Впрочем Мануил нямал необходимата теологична подготовка и понякога му се налагало да чуе неприятни критики. При неговото управление възникнал спорът за тълкуването на думите от Евангелието: „Моят Отец е по-голям от Мене." (Йоан 14:28) Във връзка с това императорът написал две съчинения, признати и от двата църковни събора през 1166 г.[56] Десетилетие преди това избраният за патриарх на Антиохия, но все още неръкоположен за такъв, Сотерих Пантевген възбудил спор за приемника на евхаристийната жертва с питането, дали подобава да се принася жертва на втората Божествена ипостас, която сама е жертвата. Сотерих обявил за еретично решението на църковния събор от 1156 г., че и второто лице на Св. Троица приема литургийната жертва. Мануил свикал нов събор, който ръководил сам (1157 г.). Че византийците рядко били безпристрастни по религиозните въпроси, показва опитът на императора да премахне задължителното отричане от Бога на мохамеданите, с което искал да смекчи оглашателната формула за преминаващите от исляма към православието. Подробното изложение на Никита Хониат показва упоритата съпротива на висшия клир и колко трудно било на императора да постигне необходимия компромис.[57] Показателно за позицията на Мануил било писмото му до патриарсите и епископите, откъс от което цитира Никита Хониат: „Бих бил несправедлив и неблагоразумен, ако не използвам и малкото власт, която имам тук на земята, за моя Господ и Бог, Царя на света, и ако не приложа цялата си ревност, да снема проклятието от правия Бог."[58] Тези думи са израз на традиционното още от времето на Константин задължение на императора да отстоява Бог и

правата вяра на земята. По-малко късмет имал Мануил по отношение на астрологията. Слабостта му към всевъзможни ясновидски техники и съногадания, срещу които Църквата се борила безуспешно векове наред, примесени с астрология – така популярна през Средновековието – предизвикали недоволство сред съвременниците му. Когато в едно обширно съчинение за астрологията Мануил се опитал да я съвмести с християнството, Михаил Глика доказал, че императорът изопачавал цитатите от патристичната литература. – Показателни за темата „император-православие" са думите на критично настроения историк Никита Хониат за Мануил: „Повечето императори на ромеите не се задоволяват само да властват и да носят златни украшения, да разполагат с държавната хазна като със своя и да пилеят както и за когото си искат, да третират свободните хора като роби. За тях изглежда непоносимо, ако не ги считат за мъдри и учени, ако нямат богоподобен вид и сила на герои, ако не ги признават за мъдри като Соломон в ученията за Бога и за осенени от Него при излагането на догмите на вярата, за най-правите ръководители и непогрешими същества в Божиите и човешки дела. Ако трябва да се накажат недисциплинирани и необразовани новатори, които прибавят към църковното предание чужди догми или поне да се изложат спорни въпроси пред професионални богослови, и в тази област императорите не биха понесли да стоят след някого и преценят, определят и дори дават догми и в много случаи наказват онези, които не са съгласни с тях."[59]

Житейските обстоятелства позволили на Йоан VI Кантакузин (1347–1354 г.) да се посвети на писането на теологични съчинения в много по-голяма степен от всеки друг византийски император. След детронацията (1354 г.) той се оттеглил в един от константинополските манастири, по-късно отишъл на Атон, където писал почти три десетилетия (†1383). Както обширната „История", въпреки всички усилия за обективност, всъщност представлява апология на политическата му дейност, така и теологичните му съчинения трябвало да оправдаят изключително активната религиозна политика на екс-императора. Злополучната гражданска война между Кантакузин и Палеолозите довела до социал-революционното движение на зилотите в Тесалоника и до исихасткото движение в религиозната сфера. „Исихастите", първоначално отшелници,

пребиваващи в тихо съзерцание, през XIV в. създали собствено мистико-аскетично движение, което изхождайки от учението на синайския монах Григорий, намерило своя крепост в атонските манастири и килии. Исихастите вярвали, че посредством особена йогоподобна молитвена техника – съсредоточаване в пъпа и всеотдайно повтаряне на т. нар. Христова молитва – ще достигнат до съзерцаване на Божествената таворска светлина. Варлаам от Калабрия, а по-късно и Никифор Григора се обявили срещу аскетичните методи, оспорили възможността да се съзерцава таворската светлина. Йоан VI симпатизирал на исихастите и техния духовен водач Григорий Палама. Усилията му исихастите да бъдат приети от православната Църква завършили със събора в Константинапол от 1351 г., председателстван от него самия, който осъдил всички противници на исихазма, а самите тях признал за православни.[60] На миниатюрата върху титулната страница на един Парижки ръкопис (Par. gr. 1242) съборът е изобразен под пълната доминация на императора с централното му разположение и по-големи пропорции.[61] Като атонски монах Йоан Кантакузин писал полемики срещу противниците на паламизма, напр. срещу Йоан Кипарисиот, Прохор Кидон, Исаак Аргир.[62] Йоан Кантакузин има съществен принос към православието с полемиката си срещу исляма. През 1285–1290 г. доминиканският мисионер Риколдо да Монте Кроче пътувал през Мосул за Багдад с цел да изучи арабския език, Корана и религиозното учение на мохамеданите. Полемиката му срещу Корана, оригиналът на която е загубен, бил преведен на гръцки от Димитър Кидон и подтикнал византийците, в това число и Йоан Кантакузин, отново да се заемат с въпросите на мохамеданската религия. В първата си част (4 апологии) обширното съчинение на Кантакузин представлява фиктивна кореспонденция между покръстения „персиец", т. е. турчин, Милетий и турския феодал Сампсат, който искал да го върне към исляма, опитвайки се да разколебае вярата му в християнските догми с въпроси; на тях апологетични отговори дал сам Кантакузин, като във втората част (4 „речи") преминал към същинската полемика с исляма.[63]

Както Кантакузин, така и един от последните Палеолози Мануил II (1391–1425 г.) написал голяма християнска апология срещу исляма. Действието в съчинението се развива през

зимата на 1391–1392 г., когато като васал на султана младият император живял в турския двор в Анкара. До този момент от 26 диалога с начетния му домакин са отпечатани само първите два,[64] които както и цялата първа част на произведението открито полемизират с исляма, докато втората третира християнските догми в духа на апологетиката. Мануил II бил един от най-видните византийски теолози. Все още не са издадени пространните му прения с латинците, към които по всяка вероятност е пристъпил по време на престоя си в Париж. Освен множеството проповеди, знаем, че е написал едно съчинение в епистолографска форма за учението на Григорий Палама, едно съчинение за седемте Вселенски събора и др. Така и този Палеолог, подобно на други императори, посветил много време, енергия и духовни сили на теоретичната защита на ортодоксията.

3. Церемониал и литургия в служба на императорската „мистика"

Един от зле разбираните и до днес проблеми на византийската култура остава отношението църква-държава, император-патриарх. Неизбежни са погрешните заключения, ако се изхожда от отношенията в средновековния Запад, ако за сравнение се използва съперничеството между Папството и императора. Още от времето на Константин историческото развитие свързало така органично Църква и държава, че отразяващото западната ситуация понятие „цезаропапизъм" е крайно неподходящо за византийския Изток. Поради изместване политическия център на империята на изток и липсата на имперска власт в непосредствена близост още през втората половина на V в. на Запад станало възможно формирането на силно теократично съзнание (папа Геласий I, 492–496 г.). Във Византия обаче липсвали всякакви условия за съперничество между Църква и държава в такъв вид, в какъвто съществували на Запад. В продължение на векове тук държали на интеграцията между Църква и държава, започнала още при Константин Велики. Пък и за източния манталитет било по-лесно Църквата да признава императора за свой господар, отколкото да доказва собствената си сила в критики към него. Затова във

Византия, с изключение на „Епанагогата“ на Фотий, учението за двете власти нямало никакво значение. В този проект за нов кодекс, разработен от патриарха по нареждане на император Василий I (867–886 г.), ясно се разграничавали сферите на действие на императорската и църковната власт. „За истината и в защита на догмите той (патриархът) открито да говори в присъствието на императора и нищо да не премълчава.“ Както императорът трябвало да се грижи за физическото благосъстояние на своите поданици, така патриархът имал грижата за спасението на душите им.[65] Само че императорът и не възнамерявал да вкара в действие този законопроект, слагайки подписа си под него; синът му Лъв VI свалил неудобния патриарх и го изпратил на заточение. Това е „класически“ пример за начина, по който били разрешавани проблемите на властта във Византия. Властта на императора в Църквата не била фиксирана писмено нито в гражданското законодателство, нито в църковните канони, а вървяла по-скоро по традиция.[66] Отношението между императора и патриарха зависели много от съответните личности. В църковно-политическото всекидневие тези институции често водели дипломатически битки, позовавайки се на различни „предания“, изгодни за позицията им: впрочем, византийските владетели винаги са се ползвали от правата си, пък било то и тактично, на църковните събори, а на патриарха на Константинопол гледали като на придворен епископ.[67] Задълбочаващата се интеграция между държава и Църква във Византия намерила израз в многобройните сходства и прилики между дворцовия церемониал и църковна литургия, някои от които ще разгледаме.

Още от предхристиянско време дворцовият церемониал се отличавал със сакрално-литургични черти.[68] Някои елементи от дворцовия церемониал преминали в литургията, други се развивали успоредно във византийско време. Тук трябва да спомена литургийните одежди, процесиите с тамян и свещи по време на богослужението и „Ite, missa est.“ На църковния олтар в двореца съответствал императорският трон, и над двете се спускал балдахин (ciborium); около олтара стоели свещеници и вярващи, около трона – министри и придворни. Певческите хорове в Църквата и двореца, дрехите, чийто цвят бил литургично обусловен и многобройните педантично фиксирани подробности, създавали и на двете места йератична атмос-

фера.[69] От времето на Римския доминат императорът бил обграждан в царското си достойнство от религиозно обагрена тишина, свързвана с култовото мълчание в религиозните мистерии. Християнският император не можел да се моли наум, затова пък покоят и тишината в двореца в присъствието му се запазили като задължителен елемент от церемониала.[70] Във Византия службата на една особена група придворни – силенциариите, се състояла в това, да въдворяват тишина навсякъде, откъдето минавал императора. От IV в. насетне тези 30 силенциарии – името им идва от silentium – оглавявани от специален началник на свещените покои (praepositus sacri cubiculi) станали една от най-престижните дворцови длъжности. Самият Анастасий I, император от 491 г., бил преди това силенциарий. Съгласно протоколните изисквания при приемането на чужди пратеничества императорът не бивало да говори, логотетът водел диалога от негово име; сведения за това ни дава Луитпранд от Кремона в описанието на пътуването си до Константинопол през 949 г., което извършил като пратеник на италианския крал Беренгарий.[71] Показателни за отношението на поданиците към пребиваващия в Божията благодат император са названията на държавния, т. е. императорски съвет от ранновизантийския период. Sacrum consistorium бил съставян от най-висшите служители на централната администрация; тяхната задача била да стоят пред трона на императора – оттук наименованието consistorium – и да слушат неговите нареждания в мълчание. Това, че членовете на държавния съвет нямали право да взимат думата, проличава от името, с което били обикновено означавани техните събрания – silentium (мълчание). На определени места в императорската реч и в края ѝ мълчанието било нарушавано; тогава висшите сановници – съвсем като народа на Хиподрума – поднасяли своите овации, като десетки пъти повтаряли едни и същи акламации, хорови декламации.

Мълчанието пред императора имало много по-голямо значение по време на различни дворцови церемонии отколкото на съвещанията и приемите. Вместо думи били използвани пестеливо жестове и знаци. Такъв императорски знак служел като сигнал за започване или завършване на определено действие от церемониала; посредством този мълчалив език на знаците началникът на свещените покои или церемониалмайсто-

рът показвали на императора, че някои приготовления са приключили и пр. В този смисъл ораторът Темистий казал веднъж на император Теодосий I: „Седейки на трона само с няколко думи или просто със знаци можеш да раздаваш и правосъдие."[72] Какво значение отдавали подсъзнателно римляните на знака като израз на Божествената воля показва думата numen (nuo=кимвам, правя знак), която означава както Божествената сила и действие, така и Божеството с неговото могъщество.

През Късната античност дистанцията между поданиците и владетеля се поддържала от все по-често появяващи се навсякъде из двореца – по врати, между колони – завеси (vela), които не позволявали на придворните, гвардията и хоровете с техните органи да виждат императора на приемите. Такива vela могат да се видят и до днес върху многобройни произведения на изкуството от времето на Късната античност. Напр. куполната мозайка от църквата „Св. Георги" (Тесалоника), мозайката на Теодора в „Сан Витале" (Равена), двореца на Теодорих, мозайките в „Сан Аполинаре Нуово" (Равена), плочката от слонова кост с императрица Ариадна от Флоренция[73] и сцената „Йосиф тълкува сънищата на фараона" от Виенския Генесис.[74] По всяка вероятност ролята на vela в литургията на източната църква, т. е. повдигането на завесите при проповед, четенето на Евангелието или при причастието водела началото си от византийския императорски дворец.[75]

При всички процеси и прояви на императора, при всяка негова публична изява, особено внимание се отделяло на поместването му в подходяща обстановка. Както по диптиси и медальони в такива случаи императорът се разполагал в арка, ниша или между две колони.[76] Както по миниатюрите, резбите от слонова кост и фризовете на украсените подножки, облицовани първоначално със скъпоценни камъни, а по-късно с пурпурна тапицерия, императорът и в живота никога не заставал направо на пода, но винаги върху някакъв пиедестал или върху кръгла порфирна плоча (рота).

Страхопочитанието, дори религиозното преклонение пред императора се проявявало в един обичай, чиито начала могат да се открият в двора на старата Персийска империя. Още Ксенофонт съобщава, че Кир нареждал да убият всеки, който го доближал с непокрити ръце.[77] Обичаят, пред владетеля да се

стои с покрити ръце по всяка вероятност е свързан с религиозната представа, че свят човек не бива да се доближава с голи, нечисти ръце. Този обичай постепенно бил възприет и в римския императорски двор. Разновидност на същия обичай била повелята, определени предмети да се пипат само с покрити ръце, за да не бъдат осквернени.[78] Трябва да се отбележи, че обичаят на покритите ръце не е засвидетелстван за времето на Константин, а се появява едва около средата на IV в. Явно, сакралният характер на тази церемония все още е бил чувстван твърде силно.[79] Този обичай нееднократно се споменава в книгата „За церемониите". Като пример за живописта от III в. ще посоча известната синагога от Дура Европос (музей в Дамаск),[80] от ранновизантийския период – Юстиниановата мозайка и мозайката в апсидата на „Сан Витале", куполната мозайка в баптистериума на арианите и православните (Равена), мъчениците и девиците в „Сан Аполинаре Нуово", мозайката на Константин IV в „Сан Аполинаре ин Класе", Рабуланския кодекс и Росаненския кодекс, по-нататък сцените: „Авраамово гостоприемство" („Старозаветната Троица"), „Поклонението на влъхвите", „Христос благославя хляба и рибите" (преди „Чудното преумножаване на хляба"), „Тайната вечеря на апостолите" и „Traditio legis" („Предаването на закона от Христос на Петър"). От примерите става ясно, че християнското изкуство пренесло дворцовия обичай върху изображенията на библейски и църковни сцени. Обичаят на покритите ръце продължава да живее и до днес в литургията и в народната традиция. Безспорно за византийците от средния и късен период този обичай е допринесъл за по-пълното интегриране на церемониала и литургията, които представяли императора най-вече откъм Божествената му страна.[81]

Друга проява на почитането на императора в една подходяща само за Бог форма били огънят и тамянът. В езическия римски императорски дворец и в култа към императора неведнъж се използвали тамян и факли.[82] Староперсийският обичай – свещеният огън имал голямо значение в Сасанидската империя! – трябва да е дошъл в Рим през Елинизма. Но и в Библията огънят бил знак за вечната власт на Бога.[83] Така във византийския церемониал отново се преплели придворното и религиозното: когато византийският император влизал с тържествена процесия в града, да речем по време на триумф

или след победоносен поход, го съпровождали факлоносци и тамяноносци. Това е засвидетелствано по безспорен начин за император Юстиниан I (541 г.), за Ираклий (619 г.) и за Никифор II Фока (963 г.). Освен това в книгата „За церемониите" се споменава, че рутинно било използването на свещи и факли при различни процесии в града. Отново се налага паралелът с литургийните процесии, при които Евангелието или Евхаристийните дарове се съпровождат със свещи, с прекъдяване на олтара и други действия с тамян. Лампата, която носел пред императора личния му лампоносец (лампадарий) (дори и на дневна светлина), според описанието на Псевдо-Кодин[84] била украсена по краищата с цинобър и с червени кръстове върху златни фолиа; и днес в процесиите с тялото Господне се носят такива лампи в четирите края на големия покров, т. нар. „Въздух" един вид като свита на Всевишния. Още Апокалипсисът говори за кадилници в ръцете на 24 старци около трона Господен;[85] византийският император бил неоднократно прекадяван преди да влезе в църквата и вътре в нея.[86] Извън литургията също се извършвала подобна церемония, която Константин VII описва така: „Тронът на императора се намира в Хризотриклиния на двореца. Специален дворцов служител взима кадилницата и окадява императора първо от разстояние, след което завесата се повдига. Служителят приближава императора и го прекадява два пъти. След третия път се оттегля зад завесата."[87] При честването на победата на форума дело на патриарха било да поздрави императора с кадилницата.[88]

Преплитането между дворцовия церемониал и църковната литургия кулминирало в една група хоровоподобни акламации към императора. Източниците на хоровите декламации, акламациите на народа за победители пълководци и други популярни лица се крият в историята на Римската република. В епохата на империята те били сведени единствено до императора и постепенно загубили спонтанността си. В началото на ранновизантийския период, т. е. след началото на IV в. произнасянето на акламации станало задача на цирковите партии – сини, зелени, бели, червени. Те съдържали пожелания за щастие и благоденствие на императора и императорското семейство и сами по себе си били кратки, годни за многократни повторения по определени правила. Същото се отнася и за т. нар. полихрониа – прословутите благопожелания за дълъг живот

на императора и императрицата. И до днес те са съставна част от православната литургия. Освен това съществували по-кратки и по-дълги политически стихове със строг метричен отговор, изразяващ одобрение или неодобрение за императора с хапливи шеги или жалващи се от непопулярни служители. Този по същество безобиден клапан за политическите волеизявления на народа се оказал действително целесъобразен в една пределно администрирана държава като византийската.[89] В книгата „За церемониите" са приведени акламации, които не са свързани с някакъв уникален политически акт, а с типични ситуации като коронясване, сватба на императора, приветстване префекта на града, Великденски песни и др.

Доколко личността на императора е доминирала всичко в политическия живот, може да заключим по акламациите за висшите служители. Докато в езическо време те били обичайна практика, то във Византия за тях било нужно императорско разрешение.[90] Как изглеждала такава акламация, показва един Берлински папирус от колекцията на Паул Маас, датиран VI–VII в. Пагархът (областен княз) на Арсиноя бил приветстван със следните стихове: „Спаси, Господи, богоугодния император! Спаси, Господи, богоугодния благодетел! Спаси, Господи, непобедимия василевс! Спаси, Господи, илустрия сред гражданите!"[91] Този, за когото всъщност се отнася акламацията, се споменава едва накрая, три от четирите реда са посветени на императора. В чисто византийски дух един поданик, ако и толкова високопоставен, подобавало да се слави само в сянката на императора, комуто дължал своя сан, положение, авторитет, с една дума – своя социален статус. Според книгата „За церемониите" благопожеланията към новоназначените чиновници изглеждали по същия начин.[92]

Като пример за същински императорски химн, пят някога – сведения за музиката ни дава един късен Атонски ръкопис – ще приведа две строфи от книгата „За церемониите" според текста на Маас (ном.5: При коронация):

> *„В твои ръце Господ е положил властта и те е оставил за самодържец и господар.*
>
> *От небето снизходи могъщият владетел на небесното войнство и пред лицето ти отвори дверите на властта.*

Затова светът коленопреклонно почита скиптъра в десницата ти, изпълнен с благодарност към Господ, който нареди така; понеже Неговата воля бе да имаме теб, благочестивия император, господар и пастир, самодържец XX.“

По неподражаем византийски и гръцки маниер на мислене този химн отразява трите нива, на които се разиграва политическото събитие на императорската коронация. Властта на императора идва от Бога; посредством снизходилия от небето пратеник Божи – архангела, на императора се отварят дверите на властта. Светът коленопреклонно почита императора, когото е очаквал с нетърпение и когото Бог милостиво му дарява. Императорът е Божия еманация в духа на неоплатонизма – средина между света, който го почита и Бог на небето, от когото получава властта си. Всяко рационално съждение изчезва, всичко е чувство; императорът е издигнат в метафизичното. (Ном.13: Великденска песен):

„Кръст и смърт Христос прие върху си и доброволно слезе в гроба.

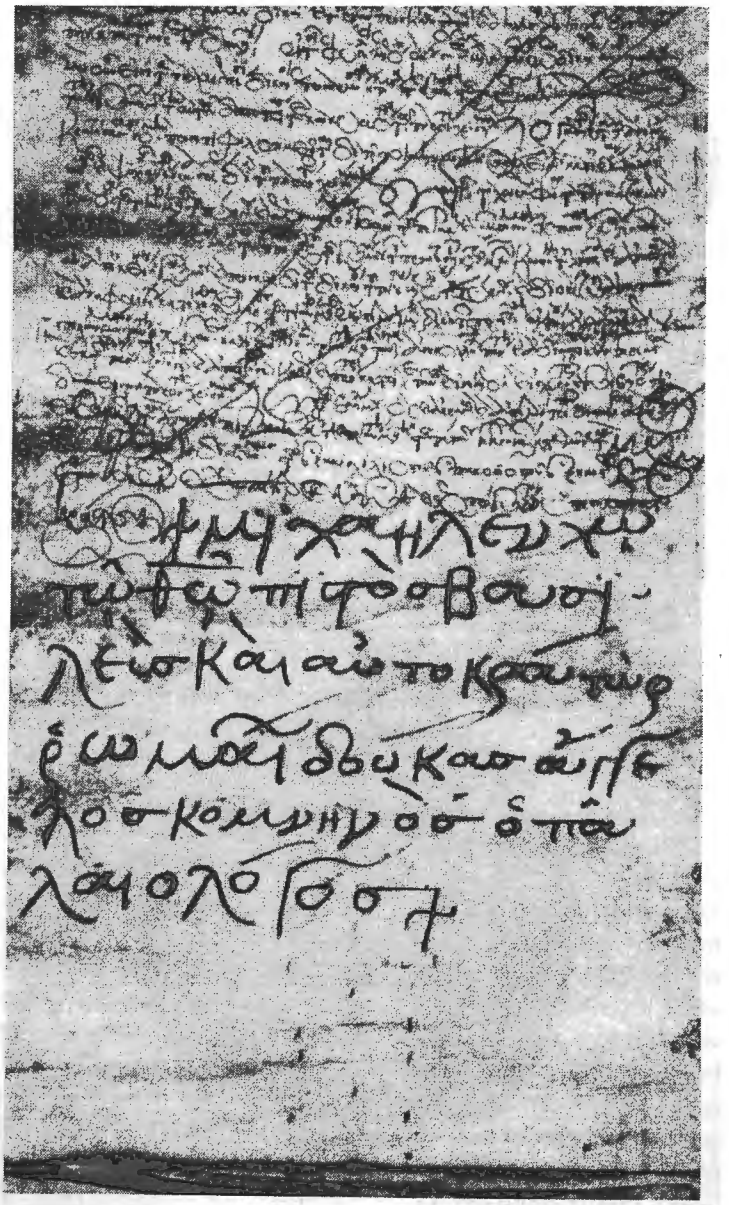
Портите на подземния свят разби с Божеска мощ.

На всички, починали от началото на вековете, даде ново възкресение.

Цялото творение празнува днес двоен Великден на спасението, тъй като вижда, че твоят скиптър, Господи, се вдига във Възкресението на Христа.“

В този императорски химн по най-характерен начин идеята за религиозния празник се преплита с прославата на императорската власт. Победата на Христа над смъртта – Възкресението, означава спасение за цялото творение, залог за Възкресението из мъртвите; това е и смисълът на Великден. Химнът обаче казва, че цялото творение ще празнува двоен Великден, тъй като с Христа византийските императори преживявали въздигането на своята власт.[93] Следователно, тук императорът, респ. императорите се явявали като равностойни съцаре на Христа! Това се припокрива със схващането от по-горе цитираната акламация:“ Сине Божи, съ-василевствай с тях!“[94] Както в предходния химн светът (kósmos, κόσμος) пада в нозете на императора, така и тук цялото творение (ktísis, κτίσις),

6. Византийски монети II



7. Хрисовул на император Михаил VIII Палеолог.

още по-обхватно понятие, празнува спасението си (soteria, σωτηρία) чрез Христа, но и чрез императорската власт. И тук императорът и неговата власт биват издигнати, трансцендирани в метафизичното.[95]

Намираме се всред такова умонастроение и чувстване, което поставя византийския император в сферата на „мистиката" – сърцевина сама по себе си на византийската императорска идея. За обикновения византиец, който живеел в такава политическа атмосфера, императорските химни били не само част от дворцовия церемониал, но и един вид религиозно действо. Органичната връзка с религиозните теми и с литургията на някои празници допринесла съществено за тази нагласа. Затова не се учудваме, когато певците на тези химни били наричани „ангелоподобни"[96] или когато при коронацията патриархът пеел в чест на императора Трисагиона, на който народът отговарял:"Свят! Свят! Свят!". В иконографията на епитета hagios (ἅγιος), който през средновизантийския период вече бил отдавна утвърден за императора, в иконографията съответствал подобаващия само на светците нимб. Още Константин Велики заместил короната от осем лъча с нимб[97] и оттогава на определени монетни типове, медальони, мозайки, миниатюри и ръкописи повечето императори били изобразявани с него.

Съвършена картина на императорското mimesis theú, при която границата между човек и Бог сякаш била напълно заличена, предлагала триумфалната церемония на форума. Императорът слагал десния си крак върху главата на победения варварски вожд, който лежал под него на земята с опрано копие до тила си. Всички пленници падали на земята, докато хорът пеел: „Кой е така велик като нашия Бог? Ти си Богът, който твори чудеса.", а патриархът отговарял: „Защото ти си милостивия и благ Бог."[98]

Силната позиция на византийския император вътре в Църквата и над нея се основавала не на последно място и на епископството му. Още в ранното християнство Исус Христос се явявал и цар, и епископ. Затова напълно отдадения на богоподражание император, наместник на Христа в земната Божия държава, не можел да избегне епископските характеристики. Както обикновено,отново поданиците били тези, чиито метафизични копнения посрещали желанието на императора. Както св. Атанасий от Александрия подтикнал император Конс-

тантин да приеме ролята на пръв съдия и арбитър в догматичните спорове, така на Халкедонския събор епископите се обърнали към император Маркиан с думите:" На епископа! На императора! Ти съгради църквите, победителю на враговете, учителю на вярата!"[99] Почетната титла „епископ и император" папа Григорий II признал само на православните византийски императори, не и на иконоборците;[100] а през VIII в. тя била много популярна.

Императорът не бил ръкополаган за свещеник, т. е. не бил свещеник в тясно сакраментален и литургиен смисъл. Но по силата на своята харизма се ползвал с някои епископски права. С покаянието на Теодосий I в Милано императорът загубил привилегията си да влиза в презбитериума при Малкия вход и да остава там до Св. Причастие. При все това в книгата „За церемониите" са описани различните литургични функции на императора в олтарното пространство. Напр. правото на императора да окадява Св.Трапеза с кадилницата, да целува идитията, чашите и реликвите.[101] Със свещ или лампа в ръка императорът придружавал шествието на евхаристийната жертва до олтара, но оставал извън свещените врати. Императорът си разменял целувката на помирението с патриарха и по-висшите духовници. Накрая, той имал право и на епископско причастие. По правило в началото на постите императорът държал проповед пред придворните и представителите на партиите, в която ги подканял да се настроят покайно. На 15 август – празникът Коймесис, Успение Богородично – императорът откривал гроздобера с литургичното съслужение на патриарха; по същия начин бил празнуван и същинския гроздобер в средата на септември. Собствено църковни церемонии като раздаването на палмови клонки в навечерието на Цветница, раздаването на ябълки и канела на Велики четвъртък, на кошници с нарове на Велика събота от императора показват, че в много детайли границите между политическия и религиозен живот вече били заличени.[102] В стотиците новопоявяващи се символи и прояви византиецът непрестанно търсел доказателство за пълната интеграция между небесната и земната власт, за възхождането на императора до отредените му от Бога права и задължения.

В тези рамки не е възможно дори и приблизително да разглеждаме всички свързани с това символи. В заключение ще

посоча един характерен мотив, чиито корени са в предхристиянско време, но както обикновено, във Византия е придобил по-особено значение: мотивът на „празния трон". В книгата „За церемониите" четем, че в делник императорът седял от дясната (източната) страна на трона върху златен престол, а в неделни и празнични – от ляво на пурпурен престол като дясната страна оставала празна. Това се правело в знак на почит към Христа, за когото в неделни и празнични дни оставяли дясната страна на трона свободна, а в делник оттам управлявал императорът. По въпроса за празния трон има богата литература, която започва от наченките на изток – напр. седалището на бога на върха на Зикурата, разглежда символиката на трона в Крит (Кносос) и Микена и стига до церемонията в Цинда (318 г. пр. Хр.), на която покойният Александър Велики бил почетен с празен трон. Елинистическият култ към владетеля и римската lectisternia (трапеза на боговете) довели до култа към императора, докато в християнско време „празният трон" се възприемал по древноизточен образец като трон на Бога.[103] Обикновено на църковните събори оставяли единия престол свободен, на него поставяли разтворено Евангелие;[104] тази традиция е запазена и до днес.[105] В Codex Parisinus gr.510 от IX в. откриваме живописно изображение на Втория Вселенски църковен събор в Константинопол (318 г.). Празният трон срещаме и в мозайките от „Санта Мария Маджоре" (в периода между 432 и 440 г.), в куполните мозайки от баптистериумите на арианите и на православните в Равена и по други художествени произведения от ранновизантийския период.[106] С празния трон християните искали да изразят присъствието на невидимия Бог; със същата цел на трона поставяли кръст, папирус, агнец, в краен случай и императорски инсигнии;[107] от друга страна, в източноправославната иконография празният трон с кръст и до днес символизира „Уготовление на трона" (Hetoimasia= ἑτοιμασία = итимасия) за Второто пришествие на Христа за Страшния съд. Твърдото убеждение на византийците, поне от средновизантийския период, че императорът управлява като наместник на Христа респ. Христос господства заедно с него (по-скоро до него!) намерило още веднъж потвърждение в книгата „За церемониите".

Би било погрешно различните форми на императорска „мистика" да бъдат отхвърляни като измислици на дворцови

поети или теолози за пропагандиране на императорската институция. Всичко това е упражнило много по-голямо влияние върху народа отколкото днес можем да си представим. Когато на едно място от своя „Животопис на Константин" Евсевий прави аналогия между синовете на Константин и Св. Троица,[108] то в нея, както я е представил бащата на църковната история – почти като програма на бъдещите владетели, виждаме много любопитен елемент, допълващ, представата за византийската Божия милост в духа на мимесис теу. Три века по-късно в една кризисна династична ситуация тази мисъл се явява като нещо самопонятно за привържениците на византийската армия. Като най-голям син от смъртта на Констант II (668 г.) до Шестия Вселенски църковен събор (680–681 г.) Константин IV управлявал в съцарствие с двамата си по-малки братя Ираклий и Тиберий. Когато се опитал да отнеме императорските права на двамата си братя се натъкнал на неочаквана съпротива от страна на сената и армията. Войската от тема Анатоликон изразила своя протест с акламацията: „Вярваме в Св.Троица, трима владетели искаме да видим коронованн."[109] Склонният към цинични наблюдения върху историята, по всяка вероятност, ще види в тази акламация резултат от машинациите на политически интриганти. Повечето монети от 680 г. изобразяват тримата императори като навсякъде двамата съимператори се появяват само на реверса.[110] Няколко солиди от времето на Констант II представят на реверса си тримата братя един до друг в цял ръст, което трябвало да събуди представата за Св. Троица.[111] Това „мистично" уподобяване на тримата императори със Св. Троица от страна на войниците, по мое мнение, е ново доказателство за вярата на византийците в божествената същност на императора. В същата посока сочи и „спиритуализирането" на роднинските обръщения между императора и чуждестранните владетели от средновизантийския период. Изследваната от Франц Дьолгер система на „семейството на владетелите", върху която се градяла византийската дипломация, имала за свои източници значително по-древни образци, но във Византия била превърната в духовно-мистична доктрина, която използвала обръщения като „духовни брате" или „духовни сине" (на византийския император).[111a]

4. Изключителните императорски правомощия

Превъзхождащото всички човешки измерения положение на императора било подчертавано с редица привилегии, повечето от които водели началото си от предхристиянско време. Става дума за такива грабващи погледа детайли, които биха могли да привлекат вниманието във всекидневния и обществен живот и поради това били важни за образа на императора пред неговите поданици и за чужденците. Като цяло тези елементи били така подбрани, че обвивали императора в очите на наивния съвременник с особен ореол и могат да бъдат наречени *„пропаганда чрез представителност"*.

На първо място трябва да спомена като изключителни императорски права пурпурния цвят и багреницата. Още в езическо време привилегия на императора било носенето на дрехи от пурпурна материя или пурпурна коприна. Такива били трабеата, хламидата, туниката, лоросът и пурпурните обувки. Пурпурът, известен на египтяните още от XIII в. и разпространен от тях сред всички източни народи, бил много популярен в Рим през Късната Република. При Август сенаторите и чиновниците все още имали право да използват пурпурни тъкани.[112] При Нерон това станало привилегия само на императора.[113] Император Константин имал собствена пурпурна фабрика. От дванадесетте различни вида пурпур, известни ни от Диоклетиановата максимална тарифа, между 383–392 г. били забранени със закон еднократно и двукратно боядисаните (blatta и oxyblatta), както и зюмбюлените на цвят (т. е. тъмно виолетови) коприна и вълна; за продажбата на такива платове се предвиждало смъртно наказание.[114] Между 393–395 г. Теодосий I забранил имитациите на пурпур върху вълнени платове.[115] През 406 г. Аркадий наредил всичката изпрана пурпурна и сурова коприна да се доставя в двореца.[116] Във всички тези случаи под забрана били поставяни пурпурните цветове на двореца такива, каквито ги произвеждала императорската бояджийница в Тир; другите нюанси били разрешени. Неоднократното повтаряне на забраните и строгите наказания[117] показва, че тези закони били непрестанно нарушавани. Уводът към една наредба на Теодосий II дава израз на общия им смисъл: „Всички – независимо от пол, сан, занаят или професия, както и семеен произход, да се пазят да нямат у себе си такива неща, които са

привилегия на императора и императорското семейство."[118] Политическата обстановка на тези строги забрани извличаме от едно изречение на св. Йоан Златоуст:" Ако някое частно лице облече императорска пурпурна дреха, то той и неговите съучастници се екзекутират като узурпатори."[119]

Със своята 80-та новела за малките отрязъци пурпур император Лъв VI (886–912 г.) отменил всеобщата забрана. Тя гласяла следното: „Не знам как предишните императори, които се гиздеха с пурпурни дрехи, стигнаха до тук, да обявят със закон, че при никакви обстоятелства не бива да се търгува с пурпур и не разрешават на никой да продава или купува този цвят. Да пречи на продажбата на цял топ плат, за това законодателството лесно ще намери правдоподобна причина. Но да се забраняват стоки на метър и малки отрязъци, които не носят никаква особена печалба и изгода на продавача или купувача, какво правдоподобно основание, което да снеме подозрението в завист към поданиците, би могло да предизвика подобна мярка у законодателя. Понеже как по този начин може да се постигне съперничество или равенство с изтъкнатото положение на императора?

Следователно ние не одобряваме този закон и във връзка с това нареждаме, щото малки парчета пурпур и стоки на метър, които предоставят на поданиците нещо достойно или някаква друга незабранена печалба, могат да се продават и купуват. Понеже в рамките на предишните си благодеяния към поданиците императорът не бива да им завижда за тяхната чест."[120]

Новелата говори за наличната хуманност и симпатичния стремеж на императора Лъв навсякъде, където е възможно, да въведе облекчение и да смекчи съществуващата строгост. Независимо от това и за него било немислимо да разреши продажбата на цели тъкани. И тъй през X в. във Византия можели да се купят малки парчета пурпурен плат. През 968 г. пратеникът на император Отон епископ Лиутпранд от Кремона разбрал, че тази разпоредба се отнася само за поданиците на империята: доверявайки се на подхвърлените думи на император Никифор II Фока, той си купил 5 отрязъка пурпур, които му били конфискувани при напускане на страната. Когато Лиутпранд понечил да се оплаче, му обяснили, че пурпурът спада към kolyómena, κωλυόμενα – табуираните предмети, които е невъзможно да е имал предвид императора в изказването си.[121]

Колко чувствителни били византийците по въпроса за пурпура като императорска привилегия, показват два откъса от исторически произведения. Император Исак II Ангел (1185–1195 г.) разрешил на своя чичо Теодор Кастамонит да използва червена юзда и червено седло; историкът Никита Хониат можел само да осъди глупостта на императора.[122] Когато през 1213 г. папата изпратил един от кардиналите си в Константинопол и той влязъл в града с пурпурни одежди, червени обувки и също такива юзда и седло, това предизвикало негодувание сред византийците; в своето изложение Георги Акрополит спира вниманието си на тази подробност с явно раздразнение.[123]

Пурпурен цвят имали възглавниците, на които седял императорът. Международната кореспонденция на императорската канцелария също се водела на пурпурен пергамент със златен шрифт; по всяка вероятност и ръкописите, посветени на императора. Пурпурното мастило също спадало към привилегиите на императорската канцелария. Император Лъв I забранил със смъртно наказание производството и притежаването на пурпурно мастило (470 г.); т. е. присвояването на императорски цвят се смятало за престъпление срещу василевса.[124] Пурпурният подпис на автократора върху императорските документи винаги оказвал нужното въздействие върху получателя. В много на брой риторични описания императорското пурпурно мастило се сравнява с огнен меч, а най-популярно било сравнението с топла кръв. Такива сравнения се срещат не само у историци и оратори, но и в литургичните текстове. Напр. така завършва една стихира – заключителни стихове – от декламацията на псалмите по време на вечернята на Кръстопоклонната неделя: (Христе Боже наш, който доброволно си приел върху си разпятието, за да възкръсне човешкия род, с писеца на кръста, потопен в кръвта ти, си подписал свидетелството за отпущението ни от любов към човеците.)[125] Тези стихове за пореден път потвърждават съпоставимостта и равностойността между Христа и императора и в най-малките подробности. Със смъртта си на кръста Христос освобождава човеците от първородния им грях; дървото на кръста е сравнено с каламос, с перото; кръвта от раните на Христа – с червеното мастило на императорския подпис под някое писмо за освобождаване. Най-големият византийски химнограф Роман (VI в.) често използвал

това сравнение. В един от неговите химни Христос казва на Петър: „Плътта ми, която виждаш, ще стане папирус; кръвта ми – мастило; потапям [каламоса] и пиша дарствена грамота за всички времена и т. н.“[126] Че такова сравнение било възможно и в един литургичен текст, е доказателство за популярността на представата за императорското пурпурно мастило.

Според византийското светоусещане на никой друг освен на императора не подхождали тези изключителни права. Когато император Исак II позволил на гореспоменатия Теодор Кастамонит да подписва документи с червено мастило, това според Никита Хониат означавало поврат в естествения политически ред.[127] През 1241 г. никейският император Йоан III Дука Ватаци принудил Йоан Ангел – императора на Тесалоника – да се откаже освен от короната, червените обувки, явно и от подписа с пурпурно мастило.[128]

Който искал да придаде особен вид на своя подпис без да посяга на императорската привилегия, трябвало да избере друг цвят. Така протосеваст Алексий след смъртта на император Мануил I ползвал за резолюране на документите си зелено мастило, което между другото било привилегия на кесаря.[129] Зеленият цвят се среща и в няколко патриаршески подписа, за което обяснението е същото.[130] В две оригинални севастократорски грамоти, публикувани от Франц Дьолгер в „Съкровищници“, подписът е със синьо мастило.[131] С използването на различни цветове византийците имали изключително фин инструмент за изразяване на йерархичните степени. Хламидата на кесаря напр. била пурпурна,[132] а обувките му сини. През XI в. Византия изпратила на съпругата на унгарския крал Геза I – племенница на император Никифор III Вотаниат и дъщеря на Теодор Синадин – прословутата корона на Дуките, която представлява долния пръстен на днешната свещена унгарска корона. Докато надписите към изображенията на императора и съимператора били в подобаващо императорско червено, то надписът към образа на унгарския крал бил в синьо. Само непознавачите на Византия могат да решат, че това е случайно. Като се има предвид значението на цветовете във византийския церемониал и строгата охрана на императорския цвят, тук очевидно съзнателно е поставен акцент върху йерархичната съподчиненост в унисон с външнополитическата концепция на византийската дипломация.

По аналогия с пурпурните платове и мастило, пурпурният камък – порфирът – също бил приоритет на императора.[133] Известното име на византийските принцове и принцеси – порфирогенети и порфирогенетки – (багренородни) – показвало, че те произхождат от императорска кръв и че са родени в облицованата с порфир зала в императорския дворец, т. нар. Порфира.[134] По каприз на историята от многото порфирогенетни византийски императори единствен Константин VII влязъл в историята с това общо име. По възможност през целия си живот византийският император трябвало да бъде обграден с порфир. Според предписанията на церемониала местата по пода, където заставал императора, били маркирани с кръгли пурпурни плочи, т. нар. роти. На такава плоча заставал императорът докато казвал молитвата си на влизане в двореца (в Халки). В тронната зала четири роти от порфир водели до императорския трон, който се намирал на порфирен подиум.[135] Поданиците можели да стъпват на пурпурните роти само във функцията си на императорски наместници като напр. началникът на гвардейците, който извършвал неделните приеми вместо императора.[136] Същността на византийската цветова символика се проявявала и в Магнаурската проповед на императора преди започването на Великите пости, когато пред очите на всички придворни той заставал не върху порфирна, а върху зелена рота в знак на смирение пред Бога.[137] Преди да пристъпи в презбитериума на „Св. София" императорът се молел върху порфирна рота.[138] Други църкви също приели обичая на порфирните роти (Рим, Равена). Още от времето на Константин кръщелният купел бил изработван обикновено от порфир като символ на благодатта и осветен от Божеството камък.[139] И в смъртния си час императорът трябвало да бъде обграден от порфир. Когато през 602 г. Маврикий бил предаден на смъртния си враг Фока, накарали го да застане върху порфирна рота.[140] Императрица Ирина разпоредила да ослепят сина ѝ Константин VI в Порфирата, където го била родила.[141] По всяка вероятност, тленните останки на императора също били излагани на пурпурна рота в Халкито.[142] Накрая императорите от времето на тетрахията и от ранновизантийския период не само обичали да им правят статуи от порфир, но и да ги погребват в порфирни саркофази. Преданието приписва двата най-запазени саркофага от музея „Пио Клементино" във Ватика-

на на майката и дъщерята на Константин Велики, но в действителност те датират от времето на Диоклетиан. Възможно е, така нар. саркофаг на Елена да е принадлежал на Констанций Хлор – бащата на Константин. Други византийски порфирни саркофази са изложени пред Археологическия музей в Истанбул.[143] Между другото обичаят, да се правят саркофази от порфир, се запазил и след като порфирните планини в Египет били загубени[144]; той преживял забележителен разцвет при нормандските владетели и Щауфените в Сицилия, за което свидетелства известния саркофаг от катедралата в Палермо.[145]

Както пурпурът и порфирът, скъпоценните камъни също били ползвани, за да изтъкват блясъка на императорската представителност. И в този случай, за да запази императорските прерогативи, законодателството от ранновизантийския период прибягнало към забрани. Император Лъв I (457–474 г.) издал всеобщ закон, с който забранявал определени скъпоценни камъни да се слагат на юзди, седла и колани. Като табуирани камъни се споменавали перлите, смарагда и хиацинта (аметист). Останалите скъпоценни камъни можели да се ползват от частни лица като се подчертавало, че никакви предмети от злато или скъпоценни камъни – привилегия на императорския двор – не бивало да се имитират.[146] Законът, особено като се има предвид и смъртното наказание, бил пълна аналогия на закона за пурпура, който също засягал само определени нюанси и поставял придворните цветове под защитата на Резервирани права. В едно стихотворение, посветено на Стилихон, Клаудиан описва украсената със смарагди броня на покойния император Теодосий, шлема му, осеян с аметисти, и обсипания с перли колан.[147] И тук под забрана били поставени същите камъни, изброени в закона на Лъв I. На смарагда като представителен императорски камък се отдавало толкова голямо значение, че смарагдовата планина край Беренике (Африка) била в експлоатация и през IV в., когато порфирната планина вече била изоставена.[148] Забележително е, че хиацинтовият цвят спадал към резервирани права както в дрехите, така и в скъпоценните камъни. Че източното по произход великолепие на императорския двор към средата на IV в. предизвиквало нескрито любопитство на Запад, показва известното описание на Амиан Марцелин за тържественото влизане на император Константин II в Рим.[149]

Изключителни императорски права съществували не само в личното облекло и снаряжение, но и в конската сбруя. Във Византия конете на императора носели на гърдите си метални пластинки, наричани по стар обичай phalerae. От животописа на Василий I, написан от Константин VII, научаваме, че никой от императорската свита не е имал право да язди кон с phalerae.[150] Конете и катърите от императорския обор носели особен знак, един вид дамга. Веднъж белязани като собственост на императора повече не можели да бъдат подарявани. Само походните и парадните коне, доставяни от манастирите вместо ангария, нямали императорски знак.[151]

От благородните метали в особена връзка с императора стоял, естествено, най-скъпоценният – златото. То служело на представителността не само за пищно декориране на двореца и като украса по императорските одежди, напр. тежко извезания със скъпоценни камъни и злато лорос, но преди всичко като средство да се внуши на поданиците и особено на чужденците властта и богатството на императора. Обичайна практика през ранновизантийския период било императорските писма до варварските князе да носят златен медальон, голям няколко солиди. (Ил.3,3). Десетократно голям солид – така от времето на Константин Велики се наричала стандартната златна монета с тегло 1/72 от римския фунт (=4,54 гр.), бившият aureus (Ил.3,1) – не бил нещо необичайно.[152] Хвърлянето на златни монети сред народа при определени случаи също било привилегия на императора. През 452 г. император Маркиан се опитал да ограничи този обичай на консулите при встъпването им в длъжност до т. нар. processus consularis.[153] Юстиниан забранил да се хвърлят както солиди, така и дребни златни монети, т. е. семиси и тремиси (последните тежали едва 1,51 гр.); било разрешено, сред народа да се хвърлят само сребърни монети. Интересна е обосновката на тази забрана: „Да хвърля злато има право само императорът. Поради предоставеното му от съдбата (тюхе) високо положение единствено на него подобава да се отнася с пренебрежение към златото."[154] Друг аргумент Юстиниан виждал във факта, че поради прекалено щедрото раздаване на монети често се стигало до кървави свади в тълпата; самият той бил свидетел на такива сцени.[155] Истинската причина обаче била укрепването на императорските резервирани права и ревниво поддържаният монопол върху званието евергет, благодетел.[156]

Към императорските привилегии спадало също така сеченето на златни монети и издаването на документи със златни печати. Тържествените грамоти на византийските императори, снабдени със златни печати, наричани на гръцки „хрисовуллой логой", „хрисовулла сигилиа" или „хрисовуллой", са засвидетелствани едва от IX в. Използването на златни печати с тежина от 1 до 4 солида напомня за по-горе споменатите златни медальони.[157] Златните печати върху грамотите, с които императорът давал привилегии, т. нар. хрисовуллой, трябвало да изтъкнат пред дарявания по благороден и недвусмислен начин императорската милост, проявена към него посредством грамотата. Запазените от средата на XI в. оригинали на златни печати по правило изобразявали на аверса си императора в цял ръст, а на реверса – Христа на трон или прав пред трона. Златният печат на византийския император правел такова впечатление в чужбина, че постоянно бил имитиран от немските императори, унгарските и чешки крале, от норманските вождове, латинските императори във Византия, от сръбските и български владетели.[158] Всички сановници на византийската империя, включително и патриарсите, трябвало да се задоволят с оловен печат за своите нужди.

Златното монетосечене било привилегия на римските и византийските императори. Тук табуираният златен цвят служел на целите на политическата императорска и имперска пропаганда. Тъй като произвежданите в императорската монетарница серии – не само от златни монети – носели лика на императора, а в обръщение били пускани милиони такива, то те подхранвали сред поданиците представата за вездесъщия и всемогъщ император. Същевременно напомняли и за данъчните им задължения. В продължение на векове огромните резерви от злато в държавната хазна служели като вълшебна пръчица за външната политика на Византия.

Че и самите могъщи германски вождове признавали за прерогатив на византийския император златното монетосечене със собствен лик, показва примерът с Теодорих, който въпреки многократните си стълкновения с император Анастасий I, сякъл златни монети само с монограм, без лик.[159] По златното монетосечене съдели за международния престиж, което заключаваме по описанието на Козма Индикоплевст (VI в.) Един радушен гръцки търговец Зопатрос му разказал за една ауди-

енция при царя на Цейлон (преди 512 г.), на която присъствал и един персийски търговец: на въпроса на царя, кой владетел е по-могъщ – византийският или персийският, персиецът започнал да хвали своя цар, а византиецът предложил да сравнят владетелите по монетите им. Отлично изработеният византийски златен солид направил огромно впечатление на царя повече, отколкото сасанидската сребърна монета.[160] Сасанидите също са имали златно монетосечене, но уви, персиецът нямал златна монета у себе си.

Използвайки византийското златно монетосечене, можем добре да развием лайтмотива на тази книга: пътят към новата сърцевина или християнизирането на Византийската империя. Първо, ще скицирам общо развитието на реверса (и аверса) на солида от IV до VII в. Най-често срещаният тип от IV в. бил император в цял ръст с лабарум (често с крак върху победен варварин) и поставените на трон Рим и Константинопол. Срещали се комбинации от алегориите на двата града или 1–2 Виктории, които записвали на щит vota publica официалните благопожелания по време на годишнините от възкачването на правителството. При Теодосий II (408–450 г.) старите типове претърпели частично развитие, появили се нови. За първи път императорът с лабарум в десницата си държи в лявата си ръка кълбо с кръст. Константинопол също държи кълбо с кръст, а на други монетни реверси императорът е изобразен с кръст-скиптър. С въвеждането на кръста върху цяла серия монети била направена съзнателна крачка към похристиянчването на монетното изображение. Неудовлетворен, за първи път Теодосий наредил върху реверса на солида да се изсече Виктория в цял ръст с голям кръст за шествия.[161] Този тип, който първоначално носил стария надпис с годините от управлението и който в първите емисии изглеждал малко безпомощен, трябвало да има голямо бъдеще.[162] Още при Маркиан (450–457 г.) надписът на реверса на тази емисия гласял: Victoria Augustorum. При следващите императори този тип бил най-популярният в няколко варианта. Анастасий I (491–518 г.) го заменил с Виктория с дълъг кръст и монограм на Христа.[163] При неговия наследник Юстин I (518–527 г.) Виктория се появява в анфас и цял ръст, с дълъг кръст и държава.[164]. Аверсът на всички монети на Юстин и племенника му Юстиниан от 527 г. изобразявал двамата владетели на трон с нимб и кръст

между главите; на реверса – Виктория в анфас с дълъг кръст и кълбо с кръст.[165] При Юстиниан I Виктория носи и обикновен дълъг кръст или кръст с монограм на Христа. Този император бил първият, изобразен на аверса в бюст, държащ в дясната си ръка кълбо с кръст.[166] За първи път при Тиберий I (578–582 г.) произхождащата от езическо време Виктория, която междувременно започнала да се схваща като ангел, била заменена от кръст, издигнат на стъпаловиден подиум.[167] Стоящият на четири стъпала кръст подражавал на кръста от Голгота; пред този кръст преминавали императорските триумфи.[168] Възприетият надпис Victoria Augustorum бил изключително подходящ. На аверса Тиберий носел кълбо с кръст, понякога държал в лявата си ръка жезъл с орел, заменен по-късно от малък кръст.[169] Прави впечатление, че Маврикий и Фока се върнали към стария реверс с Виктория и едва Ираклий отново въвел кръста, издигнат на стъпаловиден подиум.[170] На аверса на солидите на Ираклий и син му Ираклий Константин между главите на императорите бил изобразен кръст, а върху короните им – ясно различими малки кръстове.[171]

Върху отделни златни монети и по-точно върху сватбените емисии на Теодосий I, Маркиан и Анастасий I между съпружеската двойка е представен Христос (с нимб и кръстове).[172] За първи път при Юстиниан II (685–695 г.; 705–711 г.) вместо кръста, издигнат на стъпаловиден подиум, на реверса на солидите се появил Христос в бюст, благославящ с дясната ръка, а в лявата с Евангелието; надписът гласи: Jesus Christus Rex Regnantium. На аверса императорът е в лорос, в ръка с кръст, издигнат на стъпаловиден подиум. Явно с нововъведението си Юстиниан не е имал желание да се откаже от кръста на триумфите на досегашния реверс.[173] (Ил.6,1,2) Предполага се, че известният Зевс на Фидий, изложен за няколко десетилетия през V в. в Константинопол, е послужил за образец на мозайката с Христа в Хризотриклиния на императорския дворец, откъдето водел началото си Христос от реверса на монетите на Юстиниан II.[174] Както и да е, с този реверс Юстиниан II сложил печат върху епохата. Императорите-иконоборци, дошли на власт скоро след него, премахнали изобразяването на Христа върху монети. От Константин V (741–775 г.) насетне за почти 100 години дори кръстът, издигнат върху стъпаловиден подиум, се срещал само на сребърни монети, тъй като и от

двете страни на солидите бил изобразяван императорът. (Ил. 6, 3, 4) За първи път отново срещаме кръста на стъпаловиден подиум върху реверса на солида от времето на Теофил (829–842 г.),[175] а по времето на Михаил III (842–867 г.) – образа на Христа от първия монетен тип на Юстиниан II.[176] Солидите на императорите от Македонската династия (от Василий I, 867–886 г.) изобразявали на реверса си Христа на трон или Христа в бюст. Единични изображения на Христа в цял ръст се срещат при императрица Теодора (1055–1056 г.).[177] Бюстът на Христа и Христос на трон станали стандартен реверс за вдлъбнатите монети на императорите от XI в. и за Комнините. Богородица, която се появява за първи път на монети при Лъв VI (886–912 г.),[178] през XI–XII в. все по-често се появявала на златни монети като Оранта или коронясваща императора, права до него или седнала на трон. Коленичил император срещаме за първи път на монета при Палеолозите. Номизмите на Михаил VIII изобразявали коленичилия император, коронясван от Христа, в цял ръст и в присъствието на архангел Михаил на втори план или под негова закрила.[179] И Андроник II бил коронясан от Христа, коленичил в нозете Му.[180] Повечето номизми на тези двама владетели представяли на реверса си гореспоменатия тип с градските стени на Константинопол, всред които е застанала Богородица Молителница.

Този кратък екскурс върху иконографията на византийското монетосечене ни показа постепенното християнизиране на монетните типове най-вече чрез въвеждането на кръста, по-късно чрез зачестилото изобразяване на Христа и Богородица на преден план.

Натраплив акцент върху изключително императорските права се установява и в дипломатиката. Подобаващото само на императора пурпурно мастило и киновареният (червеният) императорски подпис вече бяха споменати неколкократно. Поставяне на златен печат било разрешено само върху императорските документи; тези печати висели в долния край на документа на пурпурночервен шнур. Най-старите запазени оригинални византийски документи (от средата на XI в.) са написани върху т. нар. източна хартия, която била рядкост по това време и се считала за лукс в сравнение с пергамента. Оригиналните хрисовули върху пергамент и простагмата (опростена форма на императорска грамота) се срещат на западна

хартия едва след 1204 г. (Четвъртият Кръстоносен поход и създаването на Латинската империя). Декретите за произвеждане в длъжност и международната кореспонденция се списвали в императорската канцелария на пурпурен пергамент със златен шрифт. Постепенно се установили определени форми за подредба на текста. Императорският документ започвал с интитулиращ ред, в който се призовавала Св. Троица и се изписвала установената от протокола титулатура на императора. Шрифтът на този ред бил извънредно стилизирана късна форма на античния канцеларски шрифт с прекалено едри и наредени плътно една до друга букви. Следвал т. нар. пертиненцов ред на гръцки език със смесен гръко-латински шрифт, който, подобно на надписите върху монетите, трябвало да изтъкне универсалността на византийската императорска институция за източната и западната част на империята. До края на XII в. много императорски документи завършвали със старото legimus, понякога доста изопачено и неразбираемо. Преднамерено пропуснатите в текста думи – най-често логос или сигиллион (sigillion) – в различни падежи и елементи от пълната дата (месец, индикт, година) били вписвани с червено мастило от завеждащия служител. Специален висш чиновник (ἐπὶ τοῦ κανικλείου) дословно „който има грижата за мастилницата" отговарял, предназначеното за императорските документи червено мастило да не се използва per nefas.

В продължение на векове императорските документи се отличавали с особен шрифт. Още през ранновизантийския период в отделни папируси на висши служби се среща канцеларски стил, чийто източник бил римският канцеларски стил. Вертикалата била силно подчертана, големите и съразмерни букви, изписвани понякога на много гъсто, правели впечатление повече с височината си отколкото на ширина. Като цяло създавали илюзия за решетка (мрежовиден шрифт).[181] През 367 г. император Валентин и Валент забранили използването на императорския канцеларски шрифт от други служби и частни лица. Занапред трябвало да се прекрати подражаването на шрифта на императорската канцелария и всичко трябвало да се изписва с „обикновен шрифт" (communibus letteris).[182] Византийският канцеларски шрифт на средновековните оригинали, доколкото го познаваме от средата на XI в., се намирал в традицията на формите от най-старото запазено писмо до чужби-

на, изпратено от Византия на Запад – т. нар. императорско писмо от Сен Дени, датирано в средата на IX в.[183] Особено характерни са някои специфични форми на буквите като напр. „ипсилон" с огромния му ченгел в горната част и с една също толкова впечатлителна завъртулка долу в лигатурата „ипсилон"-"йота", „кси" с неговата неколкократно завита като змия долна част под основната линия, старомодно трищриховото „ню", съкращението на „кай" (καί), което с голяма дъга вляво отвежда под реда и силната извивка на „дзета". До тях често стоят твърде малки и в действителност атрофирали букви.[184] Изглежда, като че ли този маниерно екстравагантен шрифт с очебийните си разлики в големината на буквите е целял да набие в очите на получателя или гледащия го многото рангови степени във византийското общество и преди всичко – изключителното положение на императора, чиито думи предава! От края на XII в. шрифтът на императорските документи започнал да се приближава до нормалното изписване, т. е. до калиграфията на ръкописите; но все още оставал доста засукан. (Ил.7) След прекъсването поради създаването на Латинската империя при Андроник II (1282–1328 г.) и неговия внук Андроник III (1328–1341 г.) канцеларията на Палеолозите създала забележителен шрифт. В този шрифт са изписани повечето запазени ръкописи със съчинения на Теодор Метохит – велик логотет и личен приятел на император Андроник II. Затова и нарекох този ясен, естетически усъвършенстван и добре стилизиран шрифт „Метохитов".[185] Многобройните хрисовули на Андроник II и неговия внук са издържани в този късен канцеларски стил.[186]

Като цялостно оформление императорските документи били истинско произведение на византийската императорска пропаганда. На нея в „хрисовуллой логой" служел пространен, обикновено високо риторичен прооймион (увод), в който се популяризирали един или повече елементи от византийската императорска идея.[187] Понякога, за да се засили пропагандното въздействие на хрисовула в началото на текста бил зографисван императорът. Това се отнася за един хрисовул на Андроник II от 1301 г., който днес се намира във Византийския музей в Атина,[188] също и за дарствената грамота на Атонския манастир „Дионисиу", на която е изобразен трапезундският император Алексий III и съпругата му. (Ил.8) Получилият така-

ва грамота се покланял дълбоко и целувал императорския печат с такова страхопочитание, сякаш бил кръстът Христов. За този етикет спрямо писмено фиксираната дума на божествения император, текст напомнял всеки път, когато грамотата била наричана proskynetós (προσκινητός), т. е. достойна за почитане чрез проскинеза.[189]

Един от онези императори, които държали най-строго за спазването на изключително императорските права, бил Юстиниан I. Както забранил на консулите да раздават златни монети, така промислил до най-малки подробности и пропагандирането на императорската извисеност. Като пример можем да посочим една особено поучителна новела на Юстиниан. При обжалвания съдебните заседания се председателствали от двама висши сановници: quaestor sacri palatii и praefectus praetorio per Orientem в качеството им на наместници на императора. В 126-та си новела императорът обявил за недопустимо спорещите страни – прокураторите и адвокатите – да се явяват на заседанията пред онези чиновници така, сякаш сам той ги води. Конкретно това означавало, че посочените погоре лица се явявали пред съда с такива дрехи и обувки и използвали такива обръщения към чиновниците, каквито подобавало да се използват само пред император. Самите съдии също говорели не по свой маниер, но като че ли били императорът. Юстиниан забранил това занапред и за нарушителите отредил смъртно наказание поради „оскърбление на величеството".[190]

Като имаме предвид многобройните императорски резервирани права и особено такива наредби като преди малко споменатата новела на Юстиниан, се питаме, дали този или онзи византийски император не се е провинил в хюбриса на човеците; без колебание отговаряме утвърдително на този въпрос. Никифор III Вотаниат (1078–1081 г.) изказал следната критика към предшестващите го императори: „Трябваше да помислят, че и те са само плът и кости, ако и да са облечени в пурпурни дрехи и да носят по Божия воля диадемата на властта над своите поданици и т. н."[191] Церемониалът също съдържал някои предписания, които да напомнят на императора за неговата тленност. В очи се набива акакия – торбичката с пръст, която императорът държал в ръка при тържествени случаи. Самият той и неговото обкръжение трябвало да помнят, че на човека, от прах създаден, е отреде-

но, отново прах да стане. За да е в унисон с императорските одежди, торбичката също била изработвана от пурпурна коприна.[192] По императорските изображения акакият често бил заменян със свитък или мапа – кърпата, с която давали знак за започване на надбягванията с колесници. Непосредствено след коронацията новият император приемал първо дворцовите каменоделци, за да си избере от различните цветове мрамор, които му показват, един за своята гробница.[193] Друго memento mori също в тържествен час е запазено до днес в папския церемониал. При процесията, която за първи път бе извършена на площада на Св. Петър при ръкополагането на новия папа Павел VI през 1963 г. един церемониалмайстор на три пъти доближаваше светия отец с торбичка кълчища, след това я подпалваше и докато гореше, пееше: „Sancte pater, sic transit gloria mundi." За подобни действия по време на коронацията във Византия съобщава Петър Дякон. Смисълът на тези предписания е ясен: в момента, в който императорът особено силно осъзнавал своето могъщество, той трябвало да си спомни и за човешката тленност, да прояви християнско смирение. В тази посока сочат и различни доброволни прояви на смирение от страна на византийския император. Обикновено на Велики четвъртък през средновизантийския период императорът измивал нозете на 12 бедняка. Наистина в тази церемония актът на смирение на императора се съчетавал и с наместничеството му на „Бог на земята"; в органично свързания с литургията дворцов церемониал императорът неведнъж заемал мястото на Христа.[194] За Йоан Цимисхий (969–976 г.) се разказва, че по време на триумфалното си влизане в Константинопол като знак на смирение наредил в неговата колесница да возят иконата на Богородица, докато сам той вървял пеш.[195] Мимоходом ще отбележа, че византийските императори не приемали страторската служба – държане на стремето и водене на папския кон, извършвана от западните императори в знак на покорство пред духовния авторитет на папата.[196]

Различните прояви на смирение биха могли да минат в някои случаи за доброволни и честни, но от друга гледна точка, те губели своя смисъл поради това, че на тях право имал само императорът и следователно представлявали един вид привилегия.

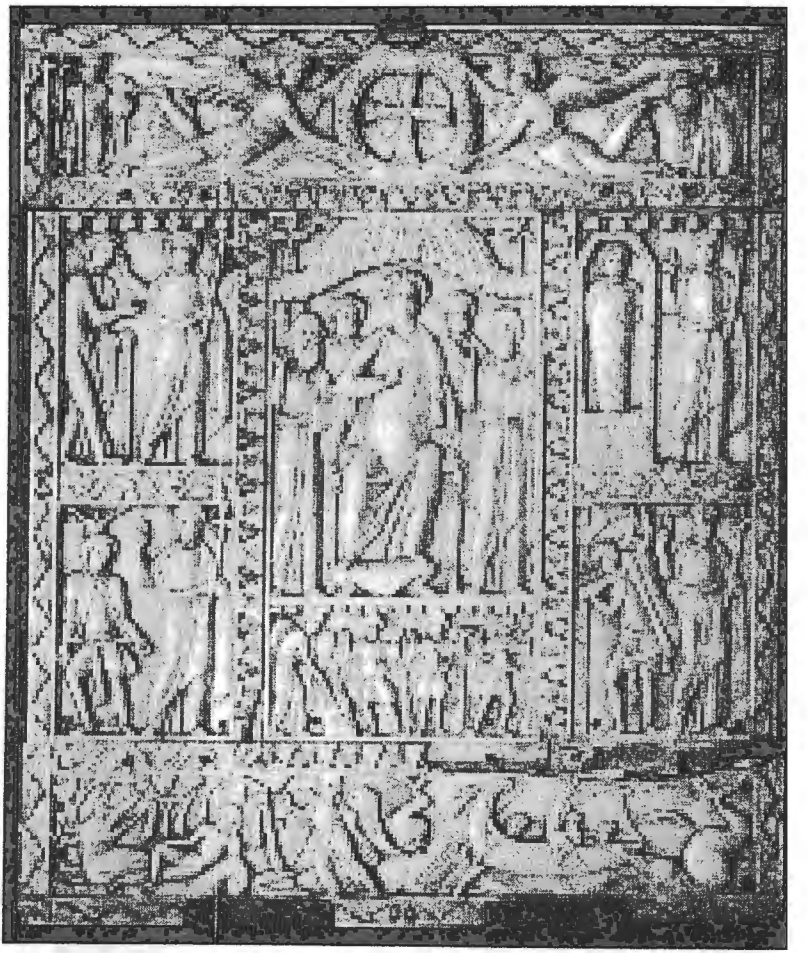
5. Космична сфера

Почти през всички векове на византийската история са били използвани две метафори за императора. И двете произхождат от предхристиянско време и се отнасят до космичната, надземна сфера – небесната ведрост = serenitas и слънцето = Хелиос (Ἥλίος).

В класическата литература гръцката дума „galéne" (γαλήνη) означавала, първо, тихо море и тихо време, респ. спокойно море, респ. причиняващото го хубаво време. Много скоро започнали да я употребяват преносно за душевни състояния, където означавала спокойна душа, ведър дух. Латинското ѝ съответствие serenitas (serenus) също било използвано за означаване на ясното време и спокоен дух. Като атрибут на небесните явления (caelum, aer, dies) това име отрано било отнесено и към владетеля, напр. към Август от Овидий. Когато Марциал приветствал в статуята на император Домициан Юпитер Серенус,[197] с това в играта било включено и tertium comparationis, което отлично пасвало на пропагандата на идеята за Бог-императора. Като Бог на небето и времето за Юпитер било лесно да получи атрибута serenitas; като баща на боговете и пръв сред тях за него било неизбежно да се превърне в метафора на земния Бог-император. С развитието на домината serenus, респ. титлата serenitas ставали все по-често употребими за императора.[198] Serenitas се срещала и като tranquilitas.[199] Придворните поети и оратори се опитвали да използват образа по различни начини. Един панегерист смятал, че императорът наблюдавал света от висока кула, обвита със serenitas.[200] Темистий отнесъл отново думата към душевното като нарекъл погледа на императора „излъчващ галене".[201] Една формулировка на Синезий ни отвежда към друга представа. В един известен откъс Амиан Марцелин съобщава за посещението на император Констанций II в Рим (вероятно през 357 г.), при което застиналият величествено на трона във високата триумфална колесница император изглеждал малко чужд, но подобен на Бог на римляните.[202] В това положение на императора, било то и по задължение, подобно на Синезий ще кажем, че лицето му излъчвало едно богоподобно, божествено спокойствие (умиротворение).[203]

Степенуваното в превъзходна степен „galenós" (γαλήνος), а именно galenótatos (γαληνότατος=serenissimus), както и субстан-

8. Игуменът на Атонския манастир „Дионисиу“
с оригинал на дарствена грамота



9. Диптих от слонова кост с пет сцени – Равена.

тивираното в императорската титулатура „галенотес“ (γαληνότης=serenitas) се радвало на все по-голяма популярност през IV–VII в. Примери могат да се приведат в изобилие. От папируси, от езика на църковните събори и кореспонденцията. За по-късните векове, когато след завладяването на Египет от арабите папирусът изчезнал, съдим по други източници, преди всичко по законодателни текстове, епистоларната литература и императорските речи. Изглежда, че през средновизантийския период абстрактното обръщане galenótes* било популярно толкова, колкото и през по-ранните векове. Не излязло от мода и при императорите от династията на Палеолозите, то продължило да живее до времето на абсолютизма в Западна и Средна Европа в титлата serenissimus и светлост.

Най-прославеният от всички абсолютистки владетели – Le roi soleil Луи XIV – приел тази метафора на властта от Византия. Първоначално езическата символика на Хелиос си извоювала място във византийския церемониал и дворцова риторика в рамките на божествения аспект на императора и издигането му в надземната сфера. Космичният аспект имал важна роля още при вавилонската владетелска институция; царят и царският двор били сравнявани със слънцето и звездите.[204] За египетската символика на слънцето ще посоча само изображението на Аменхотеп IV и съпругата му, на което те поддържат живота с лъчите на слънчевия диск Атон.[205] Постоянните сравнения със слънцето в дидактично-философската литература на елинизма и от времето на Империята могат да се обяснят с персийски влияния.[206] За персите царят бил носител на един метафизичен светлинен поток (хварено), който само той можел да предаде на своите поданици.

Сред римските императори се отличили Нерон с космическото оформление на тронната зала, Хелиогабал – с култа към Хелиос от Емеса и Аврелиан, който направил официален за цялата империя култа към Сол Инвиктус. В култа към императора от времето на домината (от Диоклетиан) идентифицирането на владетеля с бога на слънцето ставало рутинно. Някои съвременни изследователи вярват, че Константин Велики също е смятал за естествено, да бъде изобразен на прословутата порфирна статуя в Константинопол като Хелиос.[207] Други напомнят за отвръщането на императора от култа към Хелиос и за неговото de facto християнство.[208] Както и да е, невед-

нъж в риторичните описания Евсевий сравнява своя господар и император с бога на слънцето.[209] Раннохристиянската съпоставка Христос-слънце целяла да отстрани у бащата на църковната история и някои други християнски автори натрапливите съмнения за близост с езическия култ към Сол Инвиктус (непобедимия бог на слънцето).

Сравняването на владетеля със слънцето се свеждало по същество до три tertia comparationis: 1) блясъкът, сияйната победоносна красота на дневното светило, пред което бледнеят всички други небесни светила и което побеждава тъмнината на нощта; 2) непрестанното движение и безпокойство, което позволява на слънцето да вижда всичко от високия си път и да бди над всичко; 3) топлата животворяща сила на слънчевите лъчи, която буди за живот растителния и животински свят, кара го да вирее, но в същото време може и да гори. Към тези често се добавяли и други подробности като напр. съпоставката между императора като организатор на надбягванията с колесници и митичния „колесничар" Хелиос в цитираното подолу стихотворение на Теодор Продром.

Сравнението император-Хелиос било толкова популярно във Византия, че в цялата ораторска проза, всички императорски речи, епистоларна литература и стихове, посветени на императора, еднакво присъства метафората Хелиос. Тъй като това сравнение вършело добра работа и на императорската пропаганда, нееднократно го откриваме в ораторските прооймиони на императорските речи.[210] Най-напред два примера от такива речи. В грамота до емира Христодуло от Палермо Алексий I пише:

„Както изгряващото слънце раздава щедро светлина с лъчите си за близки и далечни, така и наше поставено от Бога величество знае да отреди всекиму според лоялната и вярна служба звание и почетна длъжност."[211] Норманските владетели ревностно възпроизвеждали в декретите си за произвеждане в длъжност тъй подходящата метафора с Хелиос.

Едно подобно сравнение между императора и Хелиос от късновизантийския период намираме в един хрисовул на император Йоан V Палеолог (1341–1391 г.) за Йоан Хумнос:

„Присъщо е на слънцето да свети и топли, да сипе лъчи и праща всекиму, който е способен да приеме даровете му; а на императора е присъщо да отличава поданиците си с дарове и

благодеяния и така да им придава блясък. Понеже такъв е редът на нещата, то нито слънцето, ако имаше някакво възприятие, би пожелало нещо друго освен да види (такива същества) и да гледа онези, които са в състояние да достигнат и оценят изхождащите от него предимства; нито мое величество смята, че нещо друго е по-подходящо за мен или изпитва по-голяма радост от нещо друго освен от връзката с човеци, достойни за подаръци и благодеяния и които, както казват, подканят бързащите към трудове, към които мое величество е склонно по природа и обича да върши."[212]

За втори и трети tertium comparationis ще приведа два откъса от речите на Евстатий от Тесалоника, и двете са адресирани към император Мануил I Комнин:

I. „*Както слънцето – най-подходящият образ за императорското достойнство – държи в ред космоса с непрестанното си движение, така и най-добрият император се отличава с непрестанна деятелност. Знам и следното: че слънцето наистина може да спре и е в състояние да извърши това спиране; за това може много да се говори. Учените, за които това е от особен интерес, са го наблюдавали или казано другояче според истината на Светото Писание: „Веднъж то спря." (Йос. 10,13) и в това спиране разкри нови чудеса. Искаме да спреш твоя неуморен ход, за да изпълниш чудото, да спреш да погледаш откъде сладкия благослов породи за нас такова изобилие от благодеяния.*"[213]

II. „Те [враговете] те виждат да изгряваш като прекрасно слънце и се страхуват от това, че ще влезеш в зенита си. Отскоро твоят огън се разгаря постепенно и бавно разпалвайки се, ги заплашва със слънчев пожар. Представят си преумножаването на твоите лъчи по изгрев: силно грее огненият ти блясък върху тях, а твоите лъчи отразяват техните сърца остро и огнено като лупи. С това върху тях се извършва съвсем ново огнено унищожение. Подложеното на огън – и няма повече кораби, нито мъртъв враг, както у старите военни техници – и цялата маси народи се стапя в страх пред Теб, като восък в огън (Псалм 67:2). Ти ни даряваш живот със светлината си, копнеем за твоя поглед, както за светлината на слънцето, но на враговете рушиш жилищата за зла тяхна участ, едни изгаряш щом ги наближиш като врагове, на други превръщаш живота в смъртна студенина, като ги лишаваш от топлината си."[214]

И двата откъса са идеални образци на византийската риторика с всичките ѝ недостатъци и съвършенства, за което ще кажа няколко думи по-късно. Обикновено с образът на неуморно странстващото слънце сравнявали непрестанната грижа на императора за поданиците на империята. Този топос за Евсевий бил само hors d'oeuvre; основна тема за него била библейската аналогия със спирането на слънцето на планината Гибеон. Както тогава то станало за спасение на израилтяните, така и императорът искал да забрави всякакви походи за вбъдеще, да остане в Константинопол и да се посвети на своите поданици като благодетел. Следователно, помпозното сравнение със слънцето в желанието на оратора имало във висша степен конкретна, материално обусловена причина. Второто сравнение представлявало описание на многообещаващите военни упражнения на младия Мануил; неговите оръжия са все още младежки, но скоро ще плашат враговете. От само себе си се налага паралелът между подрастващия принц и приближаващото своя зенит слънце. Палещите лъчи на това слънце, които ще громят враговете, са оръжието на блестящо обучения млад Мануил, наставян във военното дело от своя баща. Изкусният образ на огромната стъклена лупа трябва да затвърди у слушателя впечатлението за неизбежната смъртоносност на императорското оръжие чрез един действителен факт.

Космичната символика на слънцето имала силен ефект не само в императорските речи, но и във византийския церемониал. В. Лоран напомня за античната символика на кръглия щит като космос и посочва два поетични откъса от ранно- и късновизантийския период по повод издигането на претендента за престола върху щит, които доказват, че в тази церемония символиката на слънцето била използвана съвсем съзнателно.[215] Издигането върху щит, за което нищо не се споменава през средновизантийския период, започнало отново да се практикува през късните векове на империята, макар и напълно лишено от първоначалния си военен смисъл. За церемонията от този период подхождат богатите на алюзии стихове на живелия по времето на Михаил VIII оратор и поет Михаил Оловолос, който съпоставя по един и същи начин не само императора и Хелиос, но императора и Христос. Това напълно отговаряло на основната тенденция в дворцовия церемониал, но същевременно доказвало, че през XIII в. още не било забраве-

но раннохристиянското сравнение Христос-слънце. Такива пасажи ни убеждават, че византийците възприели императорската Хелиос-символика не само като езическа, но явно тя отдавна била вградена в специфичната императорска „мистика".

При различни случаи, напр. при появата в катисмата – императорската ложа на Хиподрума, разположена високо над редовете за народа, или при възкачването на една първоначално покрита трибуна след церемонията по коронясването, народът приветствал императора като изгряващо слънце. Тясната връзка между императора и Христос като цар-слънце се изявявала на Коледната церемония Прокипсис. В тази церемония, която се повтаряла и на Богоявление, императорът се появявал между мечовете и светилниците на лампоносците на предварително покрита със завеси трибуна, високо над своя син и императорско семейство. Поради това, че Прокипсисът се провеждал в мрак, химните и стиховете за светозарните светила на слънцето и луната съдържали завършена картина. Термините за рождения ден и появата на Господ отново сочат съзнателното сравнение между Христос-слънце и слънце-император, като се вливат в старата съпоставка Христос-император.

В края на тази глава бих искал да приведа едно пълно със слънчева символика стихотворение на Теодор Продром, посветено на император Йоан II Комнин (1118–1143 г.) по случай откриването на надбягванията с колесници в Константинопол:

„Изгрей най-светли самовластнико на ромеите,
изгрей над твоите служители, освети твоите поданици,
освети арената с потока на светлината си,
пурпурно блестящи, непобедими, господарю, победителю,
свещено слънце за Рим, Зорнице, която осветяваш света,
факлоносецо за света под небето, светлина за подлунния свят.
Пурпурносияйно слънце, звезда на Новия Рим,
цвят на Комнините, светлоносна издънко на Дуките, Господарю, Самодържецо,
ти – топлина за своите, огън – за чуждите,
блесни, сияй, свети горе с изгрева,
изпрати на народа си вечносветещите си лъчи,
но умери светлината, да не ослепи очите.
Погледни насам, победоносни Господарю, арената е пълна,
целият народ седи в очакване, всички деца на Рим очакваме твоите лъчи, осветяващи света

и милостивия поглед на твоето величие.
Сега побързай, изгрей, освободи ни от мрака
и открий за своите служители състезанията в светлия ден. –
Изгрял си непобедими самовластнико на ромеите,
по-сияен от слънце с трофеите на победата,
всичко си потопил в сияйност, със светлина си променил.
Всичко си изпълнил с блясък, със свещена факелна светлина,
недосегаема светлина и много императорски лъчи.
Не залязвай, Слънце на Рим, не залязвай във вечността.
Хелиос във висините, могъщият самовластник над земята,
седи в своята колесница, обикаля творението;
седиш и ти на императорския трон
и ръководиш състезанията на колесничарите
добре, превъзходно, без колебание, вярно и неподкупно
и надсветиш великана, колесничаря там горе.
Погледни насам, многолюдни граде, многобройни народе,
как божественият император се грижи за теб предвидливо.
Вчера подчини за теб цяла Киликия, богата Сирия и цяла Финикия,
земите отвъд Ефрат и Тигър,
земите на Изтока и на Киднос.
Сам поема върху си мъките и усилията,
а за твоя радост устройва състезания.
И днес нарежда за теб надбягвания с колесници между четирите партии,
дава ти се радост връз радост, милост от пълнотата на името му.
На многая лета, всевластнико!“

Със сигурност тук не става дума за велико произведение на изкуството, но византийските т. нар. политически стихове (15-сричкови) са плавно построени и изреждането на всевъзможните атрибути от символиката на слънцето дава добра картина за настроението на тълпата, очакваща откриването на игрите. Приблизителна представа за тази ситуация можем да получим като си представим тържествено театрално представление в присъствието на държавен глава. Математически точно Продром е разделил стихотворението на две части. Стихове 1–18 описват напрегнатото очакване и неведнъж подканят императора да изгрее сияен като бог на Слънцето и да прогони тъмната нощ. Три пъти се споменава Рим, веднъж – Новия

Рим като, естествено, и в двата случая се има предвид Константинопол. С непреводимото гръцкото „kéchene“ (κέχηνε) (ст.14) е даден израз на поведението на нетърпеливата тълпа, която „със зяпнала уста“ едва дочаква започването на игрите. Пет пъти с гръцката дума за изгряване на слънцето и звездите (anatéllo (ἀνατέλλω)) се повтаря космичният призив. И тук не е забравено, че слънчевите лъчи сгряват само ромеите, а враговете – изгарят (ст.9) – сравни приведения по-горе откъс от Евстатий. Във втората част радостта от изгряването на императора-слънце преминава в желанието никога да не залязва. Продром съпоставя колесничаря от гръцката митология Хелиос със седящия на трон в своята ложа, високо над колесниците император: императорът е дори по-силен от небесния колесничар-гигант. Военните успехи на император Йоан II срещу арменския княз Тор в Киликия и срещу Райналд от Антиохия са подобаващо почетени, изтъкват се заслугите на императора към неговите поданици. Стих 39 съдържа непреводима игра на думи (буквално): „Милост от кръстения на Милостта“. Император Йоан = евр. Йоханан = „Бог е Милост“ на гръцки се означава с chrónymos (χαρώνυμος), „кръстен на милостта“, поради което на гръцки е възможна играта на думи с cháris (χάρις) (милост) и chará (χαρά) (радост). Последният стих съдържа един политически полихронион към императора.

Малко произведения на византийската риторика и поезия ни въвеждат като това непосредствено в една всекидневна ситуация, в която виждаме как народът на Византия поддържа любимеца си на Хиподрома и в същото време душевната му зависимост от сияйния император-слънце. Защото и в слънчевата символика на византийския император става дума не само за един каприз на придворните и за техните риторични излияния, а са умонастроения, с дълбок корен сред народа. Възможно е това вкореняване само по себе си да е резултат от вековна, планомерна и успешна пропаганда. Не можем да се съмняваме в нея; накрая искам да обърна внимание на две подробности. Теофан (VII–VIII в.) описва жестокото ослепяване и убийството на Константин VI от майка му Ирина по следния начин: „Слънцето помръкна за 17 дена и вече не пращаше лъчи, корабите блуждаеха и се лутаха насам-натам. Цял народ единодушно твърдеше, че слънцето е загубило лъчите си поради ослепяването на императора.“[216] В тази реакция от стра-

на на народа ѝе става дума за преднамерена спекулация, а за един вид духовен рефлекс. Ослепяването на императора предизвикало у свързания съкровено с него Хелиос неколкодневно помръкване: цял народ вярва в тази връзка. Колко трайно е уседнала в съзнанието на гърците от Средните векове асоциацията император-слънце показва думата от народните песни на акритите „василево" = залязвам (за слънце), а буквално = император съм. Tertium comparationis е пурпурночервената жарава на залязващото слънце, която тутакси извиква у византиеца познатата асоциация слънце-император.[217]

6. Елементи от императорската идея в Божествен аспект

Останаха да бъдат разгледани още няколко елемента от императорската идея, които принадлежат към съкровищницата на дворцовата риторика. Първо, те се срещат във всяка императорска реч било в кратки намеци или обширни описания; някои от тях се срещат особено често в дворцовата поезия. Всички тези мисли, изразени повече или по-малко изкусно в риторически аспект, не могат да не отвратят съвременния читател от безотговорната и безхарактерна сервилност на византиеца. Към това трябва да се забележи, че с произнасянето на реч или стихотворение във византийския двор или с приподнасянето на такива всеки е искал да се препоръча, първо, като лоялен гражданин на империята и, второ, като обигран стилист. За да се изпълнят тези две условия в речта или стихотворението е трябвало да се включат някои от гореизложените елементи на императорската идея. С това се доказвала лоялността, а освен това се изпълнявали и изискванията на литературния жанр. Императорите очаквали такива изявления на лоялност и всяко правителство държало изключително много на откритите изповеди в това отношение. Косвени доказателства за това са документите, излезли от императорската канцелария, понякога дори диктувани от самия император. Имам предвид прооймионите на императорските грамоти и новели – оформени по законите на риториката въведения към законодателни текстове, които напомняли на придворните оратори какво се очаква от тях по заобиколен път.

В моята излязла неотдавна книга „Прооймион. Елементи на византийската императорска идея в уводите на императорските документи“ се опитах да откроя и систематизирам тези елементи, доколкото са използвани в прооймионите от императорите и техните висши канцеларски служители. Тук ще ги разгледам дотолкова, доколкото – в духа на основната ни теза – сочат към един Божествен, и то специфично християнски аспект.

В началото стои т. нар. пронойа – обикновено очаквана от императора след казването на уводите или дори съчинявана от него. Ако в нея се вижда единствено предвидливото планиране на държавния мъж или предвидливата грижа на бащата на семейството, това изобщо не изчерпва понятието от византийско време. В тази връзка тъкмо образът на загрижения баща играе важна роля още от древността: от класическия пример на Ксенофонт, през елинистическо-римската епоха – напр. у Филон, та до официалната императорска риторика на Темистий и Синезий.[218] За християните от първите векове и особено за византийците пронойата означавала на първо място нещо като Божие провидение (промисъл). При дефинирането на това понятие от византийските теолози винаги се споменава грижата и благостта на Бога към неговото творение.[219] В това ясно се проявява един от многобройните паралели Бог-император, с който официалните текстове и ораторите задължително удостоверявали своите пронойа пред императора. В рамките на един законодателен акт или един кратък хрисовул можели да се обединят без колебание елементите на пронойата: планиране, грижа, божествено провидение; различните документи се различавали един от друг единствено по акцента.

Никой друг император освен Юстиниан I не е подчертавал с по-голямо самосъзнание своето положение на наместник на Бог на земята; това се отнася и за императорската пронойа. „Както силата на добродетелта се разкрива винаги в нещастието, така и императорската предвидливост и планиране се проявява в нуждата на поданиците. Сега се молим никога зла участ да не сполита държавата ни, ако и непостоянството на човешките отношения или движението на Божията воля да се проявяват като неволя у човека, та причинените отгоре, пълни с благост възпитателни мерки да се превърнат в основа за императорската предвидливост и благост.“[220] Потясна връзка и сътрудничество между Божията и император-

ската пронойа не може и да се помисли. Изглежда така, сякаш изразите на Божията воля имат за единствена цел осъществяването на императорската пронойа. Понякога пронойата замества императора, а във формулата „нашата пронойа" е на границата да бъде употребена като почетна титла почти като латинското providentia tua, известна ни от кореспонденцията между Плиний и император Траян.[221]

Много важните като елементи на императорската идея и за императорската пропаганда понятия „грижа" и „нощно бдение", т. е. грижата за доброто на поданиците нощем, не стоят в непосредствена връзка с подражаването на Бога от владетеля и следователно можем да ги пропуснем. По друг начин трябва да се отнесем към топоса „утешение" (epanórthosis, ἐπανόρθωσις) и свързаните с него термини. Още в Платоновите „Закони" глаголът „утешавам" се използва за дейността на покъсния, внасящ поправки законодател.[222] Следователно, това „утешение" във византийските законодателни текстове се отнася също както и „изчистването" (anakathaíresis, ἀνακαθαίρεσις) до поправяне и тълкуване на стари, несъвършени или остарели законови наредби. В тази връзка императорът отново се явява като „завършител": ако той работи върху някое незадоволително положение или някой погрешен закон за постигане на неговия télos (τέλος) в Арестотелов смисъл – за неговата съвършена форма – то по същество той изпълнява Божия функция.

Въпросът за същността на справедливостта и нейното осъществяване в законодателството принадлежи към най-древните проблеми на цивилизованото общество. След Платон и Изократ справедливостта е била считана у гърците за една от първите добродетели на владетеля и оттогава насетне се появява във всички „Княжески наръчници" и императорски речи. Дългът на християнския император да служи на справедливостта произтича от подражанието на Бога – на най-справедливия Съдник. Една новела на император Мануил I Комнин (1143–1180 г.) е фиксирала тази мисъл: „Мъдреците в древността определяли императорския сан като законосъобразна власт, едно истински божествено дело. Затова те много убедително учеха, че тя се състои най-вече от божествено провидение. Ако Господ е справедлив и обича справедливостта, тогава (е съвсем естествено), щото и онзи, който получава от Него господарска служба на земята, сам да е спра-

ведлив и да превърне в обект на най-голямо рвение справедливото решаване на процесите при своето управление."[223]

Особен проблем възникнал с поставянето на въпроса за владетеля като жив закон (nómos émpsychos, νόμος ἔμψυχος) както утвърждавала политическата теория на Елинизма. Макар това да било много популярно през Късната античност – у Темистий напр. се среща често – то в цялото законодателство на Юстиниан I го откриваме в един единствен пасаж от 105-та новела: „Ако от всичко казано от нас изключим тюхето на императора, сам Бог прави законите като ни зпраща (именно тюхето) като жив закон сред човеците."[224] Прави впечатление смекчаването на формулата чрез въвеждането на тюхе. Би могло да се помисли, че тази сдържаност е породена от религиозни съображения: за християнина само Бог е най-върховният и най-справедлив Съдник, само Той може да бъде живият номос за цялото творение и човека. И ако различни византийски императори изтъкват, че стоят над закона[225] – това отдавна било узаконено в Дигестите на Улпиан: „Владетелят не е обвързан със закон."[226] – то само един Палеолог, а именно Михаил VIII, се е нарекъл сам „жив закон" в един прооймион.[227]

Да разгледаме общо трите важни функции на владетеля по отношение на поданиците: помощта, даряването и изцеляването, респ. спасението. Императорът упражнявал тези функции като помощник, благодетел (евергет) и спасител (сотир). „Помощта" и „помагането" били популярни termini technici в чиновническия език при Елинизма, често се използвали в общуването между просител и господар, от една страна, и от друга, между по-висшестоящ чиновник и подчинен. Следователно в този термин няма и следа от богоподобието на владетеля. Като особено отличие званието „евергет" било давано в древна Елада на заслужили мъже и на героите от митологията. За благодетел на Гърция минавал най-вече Херакъл с неговите прословути 12 подвига, с които освободил страната от многобройни чудовища. В своята пропаганда за Филип Македонски Изократ се върнал към идеята за „евергета" и препоръчал на владетеля да я приеме като наследство в подражание на високите качества на гръцкия национален герой Херакъл в качеството му на „благодетел на Елада". Третият и осмият цар от династията на Птолемеите си прибавили прозвището „евергет". През гръко-римската древност към царете, императори-

те и висшите чиновници се обръщали в ежедневието с „благодетели" – обичай, възприет и от Византия; за това свидетелстват акламациите от книгата „За церемониите". В основата на идеята за владетелската евергесиа лежала старогръцката представа, че богатите дарения и благодетелски жестове са присъщи на боговете. Според философа и есеиста Дион от Пруза от I в. сл. Хр. този, който намира радост в благодеянията, се намира съвсем близо до природата на боговете. Византийските текстове от по-късно време (XIV–XV в.) също изтъквали, че като благодетел императорът е Божие подражание.[228]

Представата за владетеля като лечител има различни източници. Старият Завет свидетелства, че в Древния Изток на владетеля приписвали способността да лекува болести чрез ръкополагане. Платон също припознава образа лекар-болен в отношенията господар-поданик. Според вярата на много поданици римският император имал силата не само да лекува отделни лица, щото и куцо и сакато очаквало от него изцеление, но и в преносен смисъл бил в състояние да лекува социални болести и недъзи. Представата за императора като лечител била много популярна в римската и византийската риторика, както и в документите въобще. Допълнението при християнския император се състояло в това, че упражнявал лечителски функции, ако и разбирано съвсем фигуративно, в подражание на Христа и апостолите, за чиито многобройни изцеления свидетелстват Евангелията и Деянията на Апостолите. За пореден път на византийския император била дадена възможност да се прояви като „подражател на Бога" и „равноапостолен", опитвайки се да лекува чрез нови или изправени закони недъзите на социалното общежитие на човеците и „болестите" на групи и отделни лица.

Представата за лекуващия владетел е свързана с характеристиката „спасител" (сотир). Известно е, че много елинистически владетели са се чувствали или поне са се представяли за спасители и освободители на своите поданици – напр. двама Птолемеи официално са носели титлата Сотир. Било неизбежно и византийските императори – отново от гледна точка на подражанието на Бога, на Спасителя Исус Христос – да не се обявят за Сотири. Различни акламации от книгата „За церемониите" потвърждават това предположение. Изглежда, византийските императори се въздържали да се самоназовават „спаси-

тели“ единствено в написаните собственоръчно от тях закони и документи. Може би така е разпореждало някакво писмено табу; но по всяка вероятност на императора е било неудобно сам да се нарече така, както подобава само за Христа.

Накрая, важен елемент от византийската императорска идея, в която органично се размиват езическите и християнски традиции, била филантропията.[229] Още в най-старите паметници на гръцката литература (Есхил, Аристофан, Платон) „любовта към човеците“ е качество на боговете. Скоро тя била приписана и на стоящите между боговете и човеците институции – нап. държавата, владетеля или на хората и техните взаимоотношения. Филантропията никога не загубила привкуса си на божествено качество. Това важало за езическия свят, където редом с императора и към висшите чиновници се обръщали с „извънредно човеколюбиви“ = „преблаги“; на самата филантропия гледали като императорска добродетел чак до Късната античност. Чрез еврейския философ Филон Александрийски, в чиито съчинения филантропията играе забележителна роля, терминът влязъл в християнската литература като качество на Бога. Както Филон и Ориген, и Евсевий определяли въплъщението като акт на най-висша Божия филантропия. С течение на вековете прилагателното „човеколюбив“ = „благ“ в проповедите, но също и в литургичните и агиографски текстове се превърнало в постоянен епитет на Бог. Не е чудно, че императорът и народът във Византия непрестанно изтъквали филантропията на владетеля тъкмо във връзка с Божието подражание. В една популярна акламация императорът бил насърчаван: „Подражавай на Божията филантропия!“ При официалните приветствия пратеничествата се обръщали към императора с „най-миролюбиви и човеколюбиви императоре“.

Краткият преглед на някои прозвища, които могат да се сметнат за основни елементи от византийската императорска идея, показа, доколко тази идея трябва да се разбира с оглед подражаването на Бог от императора. Дали ще изходим от церемониала, от конституционноправните елементи, от императорските резервирани права или императорското законодателство, византийският император винаги се представя като институция, която има своето непоколебимо основание и своята неизчерпаема жизненост в устремеността си към Бог, в подражанието на качествата Му.

III.
Религия и църква в сърцевината на византийския живот

След като на Запад през последните векове образът на света се промени от теоцентричност към антропоцентричност, европейското човечество все по-ясно осъзнава специфичния духовен и светогледен статус на своето средновековно минало. Просвещението и позитивисткото мислене сложиха печата „тъмно средновековие", който така и не позна благословията на „модерния" дух. Принципната връзка на човек с Бога (религията) и отнасянето на всяко земно явление към Божествената средина и първопричина за всяко битие бяха отречени като назадничави и повече или по-малко ограничени. На XX в. с неговия неизвестен по-рано страх пред екзистенцията, от една страна, и с невероятните познания по физика, от друга, му предстои отново да търси изход от дилемата на материализма и позитивизма назад в една приютеност на човек в Бога и Неговия свят. За Средните векове такива грижи били напълно непознати. Християнството с неговите догми предоставяло на човечеството (с малки изключения) всеобхватен и удовлетворителен, затворен в себе си светоглед, за който само от време на време изниквала опасна заплаха в главите на еретици и сектанти. Съответно и Църквата не била само духовна, но и влиятелна политическа сила, с която волю-неволю трябвало да се съобразяват всички светски власти имеющи институции. До вековете на Зрялото Средновековие Църквата и християнският светоглед заели привилегировано положение във всички напълно християнизирани европейски страни. Това важи с особена сила за Византия.

1. Догматика и полемика

Не ще е пресилено да кажем, че повече от половината духовна и волева енергия на византийците била вложена за опазване чистотата на учението, за благото на християнската вяра. Един догматичен въпрос – единосъщието или подобието

на Отца и Сина – поставил началото на византийската църковна история с Първия Вселенски църковен събор в Никея (325 г.). Последната голяма битка на византийските теолози пред залеза на Източната империя с представители на Латинската църква се състояла отново по догматични въпроси на униятския събор във Ферара-Флоренция през 1438–1439 г. Във Византия теоложката полемика в защита чистотата на вероучението се отнасяла към самопонятните неща в живота на духовно заинтересования човек. Потвърждение на това твърдение предлагат не само сведенията на нашите извори за безбройните теологични спорове и диспути, водени през всички векове от духовната история на Византия, но и прякото предание на византийската богословска литература. По брой и обем богословските съчинения съществено превишават светските. Това се отнася за издадените досега или поне известни текстове. Но в бъдеще, ако тези текстове, които лежат все още неиздадени в ръкописните архиви на големите библиотеки, бъдат публикувани или поне видят бял свят чрез резюме на съдържанието им, съотношението ще се промени съществено в полза на теологичната литература. Във всички големи библиотеки от ръкописи богословските заемат лъвския дял. Това се отнася в най-голяма степен за манастирските библиотеки на Света Гора-Атон, които със своите 12 000 тома съхраняват значителна част от изобщо запазените гръцки ръкописи. Незначителна част от този огромен фонд е със светско съдържание.

а) Езичество

От ранното християнство византийците приели идеята, че само с войнствен дух отстояването на учението на християнската вяра, опазването на ортодоксията, може да разчита на някакъв успех. Първоначално в центъра на интереса на християнските автори и читатели стояла апологетиката – защитата на християнското учение от нападките и презрението на езичниците. Около 433 г. Кирил Александрийски написал опровержение на едно, насочено срещу християните съчинение на император Юлиан, покойник от 70 години. 10 от всички 30 книги са запазени и дават възможност поне отчасти да се реконструира загубеното съчинение на императора. По същото време Теодорет от Кир (край Антиохия) написал своето „Из-

целение от езическата болест или разпознаване на евангелската истина в античната философия". В тази последна голяма апология срещу езичеството авторът защитавал най-напред тезата, че вярата се явява основа на всяко познание и снемал отправеното към апостолите обвинение в липса на образованост. Разглеждал учението за Бога и за произхода на вселената, ангелите и демоните, материята и космогонията, човешката природа и провидението, жертвоприношенията, почитането на герои и мъченици, законите, оракулите и библейските пророчества, смисъла на живота и справедливостта след смъртта. Теодорет непрекъснато съпоставял езическите и християнски възгледи и изтъквал преимуществата на последните, привеждайки многобройни по-стари апологетски разсъждения.

За да се разбере по-добре войнстващия характер на богословската полемика и стремежът на Църквата да заеме изключително място в обществения и частен живот, нека си представим всички пречки и трудности, с които е трябвало да се сблъска Църквата след прекратяване на гоненията. Езичеството не отстъпило отведнъж; отбранявало се упорито няколко поколения.[1] Опитът на император Юлиан, да изтласка християнството от новозаетите позиции и напълно да възстанови езическия култ, не бил толкова безопасен за Църквата както понякога се смята, защото само ранната смърт на императора попречила на успеха му. С едикт от 17 юни 362 г. Юлиан си осигурил влияние в професорската колегия и застъпил принципа: само ревностни езичници да имат право да преподават езическото знание.[1a] Т. е. за студентите-християни се затварял пътят към едно по-високо образование, преподадено в християнски дух. Както знаем, професорите-християни – напр. Марий Викторин в Рим и Прохайресий в Атина – напуснали катедрите си поради Юлиановата заповед. Императорът се борил с християнството и със съчинения, напр. „Срещу галатеяните", което е загубено, но отчасти може да бъде възстановено. Не са малцина християнските автори от IV–V в., които смятали това Юлианово съчинение за толкова важно и опасно, че му посветили обстойни полемики: освен Аполинарий от Лаодикея, Теодор от Мопсуестия и Филип от Сиде трябва да посочим и гореспоменатите съчинения на Кирил Александрийски и Теодорет от Кир. След смъртта на императора Григорий Назиански написал две изобличителни слова, т. нар. „Колонни

слова“ или „Слова от позорния стълб“, които трябвало веднъж завинаги да дискредитират паметта на враждебния на християнството император, на Апостата (Вероотстъпник). В диалога си „Амониос“ Захарий Схоластик – юрист от школата в Берит (Бейрут) и по-късно епископ на Митилена, писал по времето на Юстин I и Юстиниан I – развенчавал елемент по елемент лансирания от император Юлиан култ към бога на слънцето Хелиос.[2]

В Рим езичеството все още имало силната поддръжка на някои влиятелни родове от сенатската аристокрация като Симахи, Никомахи и Аниции. За положението две десетилетия след смъртта на Юлиан е показателен нашумелият скандал с олтара на богиня Виктория. През 384 г. ораторът Квинт Аврелий Симах в качеството си на префект на града отправил молба към император Валентиниан II, изнесеният от сената езически олтар да бъде върнат. Св. Амбросий, могъщ по това време епископ на Милано, повлиял на императора с едно патетично слово и издействал молбата на Симах да бъде отхвърлена. Още през 402 г. християнският поет Пруденций сметнал за уместно да отговори полемично с едно по-дълго стихотворение на известната реч на Симах, в която се появява алегорията на самия Рим. – Дълго време се смяташе, че съпротивата на езическата римска аристокрация била сломена през 394 г. с поражението ѝ във войната с император Траян. Алфьолди показа, че и след 394 г. продължило да съществува едно извънредно важно средство на езическата пропаганда, доказуемо от средата на IV в. По конторниатите – римските медали от бронз и месинг, наречени така по периферните си нарези, раздавани за Нова година като дарствени монети – били изобразявани езически мотиви: стари римски императори – особено Нерон като гонител на християните (на чието завръщане езичниците много се надявали!), но също и Юлиан, много езически божества, антични оратори, митологични сцени и др.[3] Тези конторниати могат да се проследят до средата на V в., а поединично и до Антемий (469–472 г.). Както тези емисии се появявали с протекциите на префекти-езичници на град Рим, така и водещите аристократи на антихристиянската мисъл водели пропаганда със сувенирни плочки от слонова кост – запазени са няколко известни екземпляра от края на IV в. – също златни и сребърни съдове. В съчинението си De gubernatione Dei („За

управлението на Бог"), написано през 440 г., Силван се оплаква, че и по негово време римските консули продължавали да държат на гаданието по полета на птиците – аугуриум, и че много християни в Африка продължават да са по сърце езичници. „Понеже кой от тези, които се наричат християни, не се моли на онази богиня [картагенската Virgo caelestis] след Христа или, което е още по-лошо, преди Него?"[4]

Неотдавна бе подновен интересният опит Historia Augusta – съчинение в стил романно четиво, включващо биографиите на императорите от Адриан до Нумериан (117–284 г.) и поставило пред историците на римската литература множество трудноразрешими проблеми, да се изкара пропаганден материал на езическите кръгове. Антихристиянската насоченост на съчинението, която едва се познава под неговата маска, апелирала, от една страна, към отстъпки в християнското изискване, да се признаят за еднократни и неповторими живота и страстите на Христа – Рождество, Ветлеемската звезда; а от друга, имал апологетската умисъл с помощта на „исторически" примери на религиозна търпимост да събуди толерантност към съвременното езичество. Предвид това датирането на Historia Augusta в първите десетилетия на V в. изглежда напълно вероятно.[5]

Че езичеството в края на IV в. имало твърде голямо влияние в някои области, особено в отдалечените от Константинопол, личи от житието на епископ Порфирий от Газа, достигнало до нас като съчинено от дякона Марко, макар и редактирано по-късно. Новият епископ на Газа, след като се настанил в епископския си „дворец" – скромна постройка – можел да разчита единствено на едно малко паство, противопоставено на силно езическо множество. Жертвоготовността на епископа и някои чудеса, за които съобщава житието, били последвани от неколкократни масови покръствания, но посочените цифри не изглеждат твърде убедителни. 17 години след Втория Вселенски църковен събор в Константинопол (381 г.), на който езичеството и ересите били осъдени на гонения, всички езически храмове в Газа все още стоели отворени и култовете се радвали на голяма популярност. Когато епископът се обърнал към правителството в Константинопол за помощ, единственият резултат бил, че началникът на наказателния императорски отряд бил подкупен, така че най-важният и представи-

телен храм – Марнейон – продължил да функционира, а другите храмове били затворени.[6] 4 години по-късно в 402 г., когато всички езически храмове, включително и Марнейон били разрушени под личното ръководство на епископа на императорския двор, езичниците се оттеглили от града по села и имения. Авторът многозначително споменава, че почти всички заможни граждани били езичници.[7] Според изложението на Марко това обстоятелство било един от мотивите, император Аркадий да прибегне до насилствени мерки срещу езическия култ в Газа. Императорът, който добре познавал силата на езическия култ в Газа, се опасявал от рязко спадане на данъчните постъпления, ако се засегнат заможните граждани[8], затова решил да действа постепенно. В последната акция били разрушени 8 храма, безброй изображения на богове по частни домове в града и прилежащите области.[9] Между другото, забележително е, че това житие, както и много други съчинения от V–VI в., споменава за чиновници и служители опортюнисти, които прикривали езичеството си под мнимо християнство.

Относително дълго големите имена на езическата философия от Късната античност се радвали на повече или по-малко великодушна толерантност от страна на християнските власти. Почти по времето на Константин Велики Ямблих доразвил системата на великия неоплатоник Плотин с висока диалектика и изтънчена детайлизация, не се побоял да участва във всевъзможни източни култове и форми на народно суеверие. С това дал на езичеството чувството, че и то разполага със собствена непоклатима религия в противовес на християнската. Всъщност като философия неоплатоническата система била достъпна само за образованите слоеве и не можела да разчита на голяма популярност, може би това е една от причините за изключителната толерантност на Константинополското правителство към философите. Все пак Ямблих създал със своята система школи в Атина, Александрия, Мала Азия: почти всички езически философи от IV–VI в. били неоплатоници. Роденият в Константинопол Прокъл (410–485 г.) поел ръководството на Атинската школа към 450 г. Почитан като учител и чудотворец от последователите си, той усъвършенствал системата на Ямблих съобразно диалектическия принцип на троичността (покоението-в-себе-си, изстъпването-из-себе-си, завръщането-в-себе-си) в едно поведение на духа, предчувства-

що схоластиката. От редицата философски съчинения и коментари – най-вече на Платон – до нас са достигнали 7 Проклови химна, посветени на езическите богове, но и те свидетелстват за аристократичната религиозност на неоплатониците. Известно е, че тези химни са били изпълнявани публично. От учениците на Прокъл като ръководители на школата трябва да спомена Марин и Дамаск; техните занимания обаче останали в рамките на епигонството. Краят на неоплатоническата школа в Атина настъпил през 529 г. с едикта на император Юстиниан, забраняващ на езичниците да заемат държавни длъжности. Докато атинският неоплатонизъм не успял да се пригоди към християнството и последните му представители емигрирали в двора на Сасанидите, то в същото време представителите на Александрийската философска школа, сред които ученици на Олимпиодор – коментатора на Аристотел – и Йоан Филопон започнали да изповядват християнството.

За християнството по-опасен противник от неоплатоническата школска философия бил наводнилият Късната античност маргинален псевдорелигиозен синкретизъм, т. е.смешението на боговете в политеистични религии като херметика, астрология и магии от всякакъв вид.[9a] Срещу тези твърде популярни сред простолюдието възгледи и практика Църквата се борила с променлив успех и през Зрялото Средновековие. Именно срещу синкретизма и различните гностически секти Църквата имала нужда от ясни становища, остри полемики и еднозначно определяне на собствената догма.

Византийските теолози се борели с астрологията до последните десетилетия на Източната империя. Вярата в силата на звездите и тяхното влияние върху човешката съдба били твърде разпространени през Късната античност и въпреки че трудно се съгласували с християнството дори и във Византия винаги се радвали на известна популярност. В такъв случай не е чудно, че застъпниците на ортодоксията виждали в разобличаването на това суеверие благодатна задача. При това те по необходимост се ангажирали с въпроси на екзагезата, коментара и тълкуването, тъй като съобщението на Евангелието за звездата над Ветлеем и други места от Библията лесно се поддавали на астроложки манипулации. Преди всичко трябвало да се изясни действието на Божието провидение и свободата на човешката воля по отношение на уж неотвратимите за-

кони на звездното небе. Това че подозрителната склонност на византийците към астрологията не се ограничавала само сред низините, показва гореспоменатия мимолетен опит на император Мануил I да приведе християнството и астрологията под общ знаменател.[10]

Странно е, че някои езически култове и обичаи са се удържали толкова дълго във Византия. Някои канони на т. нар. Трулански събор (629 г.) били насочени срещу такива езически реликти в народния бит. Знаем за процесиите в първия месец (Календите) и по време на зимното слънцестоене (Брумалиа). Маскарадите по време на шествията в чест на Дионис били забранени: занапред никой мъж трябвало да не се облича в женски дрехи, нито жена – в мъжки; всички трагически и комически маски и маски на сатири също попадали под забраната. Дори и разпространеният все още обичай по гроздобер да се вика името на Дионис бил забранен под страх от строги наказания (екскомуникация – отлъчване). Че ползата от всички тези наказателни постановления на събора била твърде малка, проличава от бележките на коментатори, предимно от XII в. В своето тълкувание към настоящия канон Йоан Зонара съобщава, че селяните, които „не знаят какво правят", и по негово време са призовавали Дионис по гроздобер.[11] Друг юрист от XII в. Теодор Валсамон пише за „езическата врява", придружаваща пълненето на бъчвите с набрано грозде, че това сатанинско деяние може би щяло да се прекрати, ако селяните пеели непрестанно „Кирие елейсон". Изглежда много устойчиви били и празниците на лятното слънцестоене и свързаните с тях гадания. С 65-и канон на същия събор се забранявали огньовете, палени пред домовете и по полето и прескачани през цялата нощ. Празниците на слънцестоенето обикновено се съпровождали с гадания. Знаем за обичай, напомнящ леенето на куршум, в който домакинът предричал на всеки един от участниците в празника съдбата му през идната година. Теодор Валсамон твърди, че тези обичаи са съществували през XI в., но по негово време (най-късно XII в.) били напълно отмрели. Изреченото в заключение пожелание: всякакъв вид гадания и други предсказания да се премахнат, прави това изказване неубедително.[12]

Докато християнството не се било издигнало до държавна религия, мимовете – популярните сред народа артисти, си позволявали да разиграват не само стари езически сюжети от

митологията и епоса, но и теми от ежедневието – често грубо подигравали християнството, тайнството Кръщение, мъчениците, техните страдания и пр.[13] Засвидетелствано е, че за целта мимовете се обличали като духовници, дори като епископи. През 546 г. император Юстиниан се видял принуден да забрани светски лица да представляват по театралните сцени монаси, монахини и аскети под страх от телесни наказания и дори заточение.[14] За наше учудване обаче споменатият Теодор Валсамон цитира тази новела през XII в. със следния коментар: „Артистите си слагат различни маски и се подиграват най-безцеремонно с монасите и духовниците." Пък и някои духовници по това време си позволявали такива волности като да се появяват облечени като въоръжени войници и така да влизат в църквите, друг път идвали като животни на четири крака. На недоумяващия въпрос на юриста, как е възможно това, отговорът бил: „Това е стар обичай."[15] 63-и канон на Труланския събор бил насочен срещу враговете на християнството, съчинителстващи гротескни жития за мъченици. Тези творения на езическия дух, които всявали смут сред вярващите, били осъдени, тяхното четене – забранено, а изгарянето им – задължително.

Тези признаци за голямата виталност от страна на древните култове и народни обичаи, както и за духовната подмолна съпротива на езичеството тласкали Църквата да налага безкомпромисно християнските религиозни форми и обичаи навсякъде – и в обществения, и в частния живот. Това довело до изненадваща понякога острота в присъдата над всичко езическо, което обаче е обяснимо с духовното присъствие на езическата мисъл и през средновизантийския период. Може би най-популярната църковна песен на византийците – датираният през VI в. Акатист – съдържала между другото следната показателна акламация към Богородица: „Радвай се, Ти, която разкъсваш хитросплетенията на атиняните; радвай се, Ти, която пълниш мрежите на рибарите!" Езическите философи и учители са наречени „атиняни", а рибари са апостолите и техните последователи, които приобщават хората към християнството. Още по-еднозначен е текстът в Синодика на православието – онзи, съставен в края на Иконоборчеството през 843 г. наръчник за богослужението в първата неделя на Великия пост – представляващ голямото тържествено изповедание на пра-

вата вяра, което се чете и до днес всяка година във всички православни църкви. То осъжда и анатемосва всички ценители на старогръцката езическа философия занимаващите се с подобни спекулации; показателно е, че и Платоновото учение за идеите било споменато и осъдено на анатема.

Църквата на Византия останала постоянно нащрек и през следващите векове спрямо езическите прояви. Когато през XI в. Михаил Псел възкресил платонизма, тутакси станал подозрителен и трябвало да се защити със собственоръчно вероизповедание. Неговият ученик Йоан Итал направо бил обвинен от Църквата в ерес, макар в действителност причините да били други. В християнския хуманизъм от времето на Палеолозите забележителна роля играела Тюхе – древната езическа богиня на съдбата. В житейската позиция на Теодор Метохит Тюхе била решаваща в степен, граничеща с фатализма.[16] Дори и след 1400 г. в Константинопол имало хора, които отдавали чудното спасение на имперския град поради разгрома на Баязид I при Анкара (1402 г.) не на Божието провидение, а на Тюхе.[17] Първата открита нападка срещу Църквата и християнската религия след края на Късната античност си позволил философът Георги Гемист Плетон (ок.1360–1452 г.). Повлиян от нехристиянски учители и „преместен" от императора в деспотата Морея, при двора в Мистра, Плетон сметнал за своя мисия да възобнови елинското езичество като скрижал на една нова, жизнеспособна гръцка държава. Учението за идеите на Платон го отвело при политеизма, изповядан в „Законите", написани по образец на Платон. Боговете на Плетон представлявали философски категории и били организирани в рационална система. В последните десетилетия на Византийската империя платониците от Мистра създали една религия на разума, която трябвало да замести християнството. На това Църквата реагирала остро. Антихристиянското учение на Плетон било анатемосано и съчиненията му – изгорени. Затова от „Законите" притежаваме само фрагменти. Но и от двата запазени откъса улавяме крайния фанатизъм на този византийски новоезичник Плетон.

б) Юдаизъм

Борбата на църквата срещу езичеството и срещу юдейската религия била наследство от епохата на апологетиката. При

това не ставало дума за расистки антисемитизъм, макар и това да не било чуждо на езическата Античност, но за изясняване Божествената природа на Исуса Христа – Спасителя и Месията. Юдеите трябвало да осъзнаят, че с венеца на живота и страстите Христови замяната на Стария завет с Новия ставала факт. Успоредно с това се разразила бурна полемика срещу особените обичаи на юдаизма и личното поведение на всеки един евреин. Църквата изобщо не могла да забрави, че евреите са тези, които предали Исуса на кръста. Еврейската perfidia била приета в църковните текстове и продължава да съществува и до наши дни, така че папа Йоан XXIII в застъпническата си молитва в литургията на Разпети петък подчертава компрометиращото прилагателно в изречението: „Oremus et pro perfidis Judaeis." (Да се помолим и за вероломните юдеи). Към този трудно забравим спомен за предателството на евреите към Спасителя, който Византия завинаги запазила, се прибавяла и особената проблематичност на евреите във външната политика на империята от ранно- и средновизантийския период. Независимо от диаспората, още през IV–VI в. значителна част от цялото юдейство се съсредоточило в палестинските поселища, т. е. на чувствителната източна граница на Византийската империя. При често напрегнатите отношения между Византия и империята на Сасанидите лоялността на жителите от пограничните провинции била от огромна важност. – Когато император Теодосий II разтурил Юдейския патриархат в Йерусалим през 425 г. персите поставили еврейските общини, емигрирали в Сасанидската империя – най-вече тази в Месопотамия, под водачеството на един архонт в изгнание, на когото признали световна юрисдикция. По политически съображения, разбира се, персийските владетели от V–VI в. заемали спрямо евреите една позиция, колебаеща се от благоволение до отхвърляне.

По принцип законодателствата на християнските императори преди Юстиниан били толерантни към юдейската религия, но в гражданските и частните права били склонни да третират евреите като поданици втора ръка в сравнение с християните. От времето на Теодосий II (438 г.) те нямали права да заемат никакви имперски служби, но били принудени да приемат постовете в съвета на общината, свързани с тежки финансови жертви (литургии). По принцип и император Юсти-

нианI проявявал търпимост към религията на юдеите и закрилял синагогите им от насилия. С новела 16 от 553 г. той се намесил в спора за еврейския език в култа и наредил, молитвите и текстовете на Светото Писание да се изричат и четат не само на еврейски, но и на гръцки и на съответния местен език. За гръцки текст наредил да се ползва превода на Септуагинта, в краен случай този на Акила. Мишна и Мидрашим били забранени за тълкуване на Светото Писание. За юдеите, които не признавали Възкресението, Страшния съд и сътворяването на ангелите от Бога (садукеи), законът предвиждал смърт чрез изгаряне. Евреин не можел да свидетелства в съд срещу правоверен; евреите били изключени от обществени длъжности и военна служба. Изобщо, законодателството на Юстиниан заострило някои положения, които по-късно били приети от папите и църковните събори и били прилагани в много средновековни държави.[18]

Станало така, че юдеите, които не без основание се чувствали граждани втора ръка във Византийската империя, подкрепили Хозрой II в похода му срещу Палестина през 614 г., както направили и в Южна Испания като помогнали на вестготите в първите десетилетия на VII в. да отнемат от византийците последните им испански територии. Император Ираклий се опитал да отстрани дестабилизиращия фактор, какъвто представлявали евреите за Византийската империя поради факта, че духовният им и светски предводител резидирал в страната на традиционния й враг, като издал радикални закони за тях. През 623 г. той изисквал от евреите да признаят християнството и да приемат Св. Кръщение, в случай на отказ заплашвал със смърт.[19] Че това събитие било мотивирано външнополитически, доказва сключеният няколко години по-късно (627 г.) съюз на императора с хазарите-юдаисти срещу персите. С унищожаването на Сасанидската империя арабите приели еврейския архонт и го настанили в Багдад като коз в политиката срещу Византия, еврейското население в която продължавало да се ориентира по този си водач. Антиюдейските закони на Ираклий отслабили значително положението на евреите във Византия. През VII–IX в. те били религиозно малцинство, но и с него ортодоксията трябвало да води диспути. Самите юдеи били достатъчно нападателни, за да разобличават християните от европейските части на империята заради все

по-разпространяващото се почитание на Светите икони, позовавайки се, естествено, на различни забрани в Библията за правенето на изображения.[20] Това че византийските теолози приемали доста насериозно тези нападки, показва големият брой полемики от тези векове. Още при император Ираклий Леонтий от Неапол (о. Кипър) написал диалог най-малко в 5 книги срещу юдеите, от който е публикувана само малка част. От първата половина на VII в. датира Doctrina Jacobi nuper baptizati – антиюдейски диалог, който показвал, как един покръстен насила по времето на император Ираклий юдей приел и вътрешно правата вяра, след като му било преподадено Христовото учение.[21] В края на следващия век Стефан от Бостра написал „Слово срещу юдеите", запазено във фрагменти, в което навлизал в различни моменти от юдео-християнския спор. Около 800 г. се появили полемиките на Теодор Абу-Кура – ученик на Йоан Дамаскин, насочени срещу юдейството и исляма.[22] На Седмия Вселенски църковен събор в Никея (787 г.), който временно възстановил иконопочитанието, били четени извлечения от антиюдейски съчинения, обединени от апологетската насоченост за иконопочитанието. Оттук става ясно, че православната полемика с иконоборците ползвала същите стари, не непременно нови аргументи от антиюдейската литература.[23]

Тъй като във Византия юдейството било понякога потискано, но никога не било подлагано на гонения и унищожаване,[24] то освен в големите градове и търговски центрове евреи живеели и в малки провинциални селища[25] и навсякъде се придържали към религията на отците си, затова и полемиката с тяхната религия останала като задача на християнските теолози и през следващите векове от византийската история. Любопитно свидетелство, доколко свободно бил практикуван юдаизмът, предоставя коментарът на Петокнижието от Тобиа бен Елиезер, съставен при император Алексий I (1081–1118 г.) в Кастория (Македония). Съчинението било предназначено за гръцки говорещите едноверци на автора и затова било на димотики (народен език).[26] Приблизително по същото време в Охрид живеел архиепископ Теофилакт; неговото съчинение срещу юдеите също чака своя издател. Николай от Отранто (=Нектарий, абат от Козоле, † 1235 г.) – ерудитът на Магна Греция, извършил няколко пътувания на Изток, откъдето пръв донесъл спомени за беседи с юдеи, използвани по-късно за съ-

ставянето на обширен антиюдейски корпус.[27] Император Йоан VI Кантакузин († 1383 г.) използвал дългите години свободно време след замонашването си, за да напише между другото и една полемика срещу юдеите, известна засега само в ръкописи. Приближеният на императора митрополит Теофан III от Никея оставил като основно съчинение една християнска апология срещу юдаизма, също още неиздадена. Дори в края на византийската литературна история, през 1464 г. първият патриарх на Константинопол под турска власт – Генадий II Схоларий, написал един диалог срещу юдеите.[28]

В дългата поредица антиюдейски полемични съчинения непрестанно се повтарят едни и същи стандартни аргументи и обвинения. Завършена картина ще получим едва с пълното издаване на споменатите в ръкописи текстове, намиращи се по библиотеките. Учудващо е, защо византийските теолози векове наред неуморно са се борили с юдейското малцинство, което изобщо не е можело да окаже някакво влияние върху народа на империята. От византийска гледна точка това се обяснява с християнското учение и ортодоксията: наличието на иноверци вътре в християнската община на ойкуменето, т.е. вътре в границата на империята, означавало постоянно предизвикателство за православието. След като насилствените методи от ранновизантийския период не постигнали целта си, по-късните опити се ограничили до устна и писмена пропаганда и полемика. Как действало това византийско поведение спрямо иноверците извън територията на империята, показва примерът с хазарите. Този същностно свързан с юдаизма степен народ, населяващ източния и североизточния хинтерланд на Кримския полуостров, играл значителна роля във византийската политика през VII–IX в. Император Ираклий сключил съюз с хазарите, Юстиниан II се оженил за сестрата на хазарския хаган, докато бил при тях в изгнание; първият император-иконоборец Лъв III също разчитал на такъв съюз и го скрепил със сватбата на сина си Константин V за една хазарска принцеса (733 г.). Накрая император Теофил (829–842 г.) отстъпил пред желанието на хазарите да построят крепостта Саркел на устието на р. Дон. След като Византийската империя се възмогнала при Македонската династия и при мисионерския порив на Фотиевата генерация, Византия не се задоволила с досегашните приятелски отношения с хазарите. Най-

добре подготвеният за такова пратеничество Константин (Кирил), по-късно славянски апостол, бил поставен начело на патриаршеска мисия с политически и конфесионални поръки. За успеха ѝ е известно твърде малко; около 100 години по-късно Хазария била подчинена от руския княз Светослав.

в) Ислям

За няколко години с един победен поход арабите-мохамедани успели да завладеят по един уникален начин най-важните източни провинции на Византийската империя. От средата на VII в. построили и военна флота и само няколко десетилетия по-късно имперският град на Босфора трябвало да се отбранява от арабските нападения година след година в борба на живот и смърт. В първата половина на VIII в. арабите променили главната посока на експанзията си – към Северна Африка и Югозападна Европа, но продължили да създават на Византия грижи с бързи нападения в Мала Азия и внезапно овладяване на най-важните ѝ позиции. Така се стигнало до големия срив чрез иконоборчеството, което сполетяло империята през VIII–IX в.

Какво било отношението на византийците-християни към исляма, който движел арабските нашествия? Първите стигнали до нас полемики от началото на VIII в. стоят по време твърде близо до началото на иконоборството. Както много други византийци и Йоан Дамаскин – един от най-големите византийски теолози – виждал в исляма не нова религия, а християнска ерес. По времето на Мохамед христологичните спорове още не били затихнали, та затова монофизитското и несторианското учение оставили следи в Корана. Поради това христологията заела значително място в полемиките с исляма както на Йоан Дамаскин, така и на неговия ученик Теодор Абу Кура. В 30 диспута между християнин и мюсюлманин, запазени под името на последния, след обсъждането на дадена тема, представителят на исляма признавал поражението си с мълчание. Учителят и ученикът живеели в Арабския халифат, владеели езика на Корана, но се въздържали от остри полемики и нападки по адрес на Пророка по понятни причини. Близкият тон на тези полемики и това, че преданието ги приписва ту на единия, ту на другия, прави невъзможно с абсолютна сигурност да се прокара граница между духовното наследство на ученик и учител.[29]

Въпросът за иконопочитанието и съответно неговата забрана бурно вълнували византийския дух в продължение на поколения и едва ли може да се отдели от протичащите по това време процеси в съседния халифат. Както юдеите, така и мохамеданите, изхождайки от забраната на пророците за правенето на изображения, обвинявали християнството в идолопоклонство. Колко много са се замисляли във Византия още преди избухването на иконоборчеството върху поведението на враговете-съседи, личи от едно писмо на патриарх Герман от 724 г. до един епископ, забранил почитането на светите икони в своята епархия. Патриархът-иконопочитател енергично порицал постъпката на епископа като се обосновал, че само образоборците мохамедани и юдеи смятат своите твърдения за основателни и учението на Христовата църква за несигурно и съмнително.[30] Действително, не може да не забележим впечатляващия синхрон между окончателната забрана на образите на халиф Йезид II от 723 г. и тази срещу светите икони на Лъв III, респ. иконоборския събор от 730 г.

По време на първия император от Македонската династия Василий I (867–886 г.) Никита Византиец написал три огромни полемики срещу исляма. Основното съчинение, озаглавено „Опровержение на фалшифицираната от арабина Мохамед книга", било разделено на 3 части. В първата авторът защитавал най-важните догми на християнството. Във втората – нападал Мохамед и Корана, без да си пести глумите. Разглеждал подробно сури 2–18, опровергавал различни пасажи като цитирал гръцкия им превод. Трета част критикувала някои изказвания на Пророка. Две други съчинения на Никита били написани като отговори на полемични писма на мохамедани, чиито нападки били отблъсквани чрез оправдаване на всяка една православна догма поотделно. На нивото на трезвата аргументация на гръмогласния Никита стои памфлета „Опровержение на един агарянин" (=мохамеданин) от монаха Вартоломей от Едеса, написан по всяка вероятност в края на IX в.[31] Почти по същото време, следователно в отношение с Лъв VI, трябва да се постави едно писмо до халифа Омар, приписвано от традицията на Лъв III. Авторът навлиза не само в ученията на различни ислямски школи, но за първи път се излага и политическият аспект на религиозния спор с исляма: силното месианско съзнание на Пророка и последователите му обосно-

вавало претенциите им за световно господство, изразявани в постоянна експанзия и агресия. За Византия това означавало да брани основанията за своята собствена световна власт, ойкуменичността на своята по Божия воля императорска институция и избраността на своя християнски народ.[32]

След големия размах на византийските завоевателни походи при Никифор II Фока и Йоан I Цимисхий, при които източните граници на империята били изтеглени отново далеч по посока на Месопотамия, Финикия и Сирия, арабската заплаха била окончателно спряна: около средата на XI в. арабите напълно отпаднали като политически и военен противник на Византия. Изглежда, заедно с това намалял и интересът към полемичните спорове с мохамеданите. Нямаме сведения за нито едно самостоятелно полемично съчинение срещу исляма. Съответните пасажи в големите теологични сборници на Евтимий Зигавин (ок. † 1100 г.) и на Никита Хониат (ок. † 1212 г.) преповтаряли известните от по-рано аргументи. Между другото, от дълго време политическата активност на арабите била преминала в ръцете на селджуките, които основали султаната Рум (Иконийския султанат) през 1080 г. и нанасяли тежки поражения на империята особено в неуспешните за Византия битки при Манцикерт (1071 г.) и при Мириокефалон (1176 г.). В промеждутъка от един век между тях кръстоносните походи донесли на Византия достатъчно външнополитически грижи, макар все още те да поддържали общото настъпление на християнството срещу исляма; преломът настъпил едва след повторното завладяване на Йерусалим от султан Саладин (1187 г.).

Под натиска на външните събития селджуки и византийци дори станали временно съюзници през XIII–XIV в. През 1234 г. Румският султанат сключил съюз с Никейската империя срещу монголите. Около 100 години по-късно пред лицето на все по-заплашителната експанзия на османските турци в Мала Азия селджуките се превърнали в естествен съюзник на византийците. В гражданската война не само Андроник III и Йоан Кантакузин, но и неговата съперница Анна Савойска разчитали на селджукски отряди. Кантакузин години наред се ползвал от приятелството и активната поддръжка на селджукския емир Омур († 1348 г.), а по-късно на османския султан Орхан. Като следствие от това през XIII–XIV в. дипломатическите и лични контакти между християните византийци и мо-

хамеданите селджуки не били никак редки и необичайни. Така при централното положение на ортодоксията в живота на византийците полемиката с чуждата, намираща се прекалено близо религия на исляма, трябвало да се възобнови. Димитър Кидон – виден учен и есеист – превел от латинския оригинал, загубен днес, полемиката с учението на Мохамед на доминиканеца Риколдо да Монте Кроче, който между 1285 и 1290 г. обходил арабските земи и задълбочено изучил исляма. Вероятно впечатлен от него Йоан VI написал своята пространна полемика. Докато Димитър Кидон – главен представител на латинофилското направление във Византия – призовавал цялото християнство на настъпление срещу общия враг турците, то Кантакузин не се поколебал да се съюзи с врага на християнството, за да наложи честолюбивата си политика на имперските владения. Ако в своята полемика, написана след абдикацията му, императорът нарича Пророка и Корана със същите груби имена както и по-старите византийски автори, то изглежда чудно, как Кантакузин е дал дъщеря си Теодора за жена на турския султан Орхан. За обяснение трябва да приемем, че и във Византия, както и другаде, в голямата политика важала максимата: „Целта оправдава средствата."

В полемиката си Кантакузин изхождал от следната ситуация: един „персиец"=турчин, приел християнско кръщение под името Милетий, постоянно бил подтикван от своя сънародник Сампсат да се върне към исляма. Това го накарало да се почувства задължен да защити от мохамеданите християнските догми в 4 големи апологии – първа част от цялото произведение. Едва във втора част (четири пространни „Речи") Кантакузин нападал тезите на Корана. Три кратки превода от втора част ще дадат представа за полемиката на Кантакузин.

I.4. Самият Мохамед даде свой закон или по-добре казано антизакон, имайки бог знае какви основания, ако не и по внушение на баща си – дявола. Понеже не може да се опре на никакво свидетелство – нито в Стария Завет, нито у Пророците, нито в Новия Завет или апостолите или пък те направо го отричат като заклет враг. Блаженият Мойсей казва на синовете Израилеви: „Господ Бог ще събуди от нашите братя един пророк като мен, него трябва да слушате. Онази душа, която не послуша този пророк ще бъде погубена." Внимавайте в неговите думи! Понеже с думите: „Господ Бог ще събуди от

нашите братя един пророк" той ги е научил да приемат предречения от Него, който се казва Христос – както ясно е посочено в първата апология – и да отмахнат или отпратят далеч от себе си пророка, който идва от чужд народ. Христос казва на тези, които вярват в Него: „Пазете се от фалшивите пророци, които идват при вас с овчи кожи, но в съкровението си са диви вълци. По техните плодове ще ги познаете" и „Доброто дърво не ражда лоши плодове и лошото дърво не ражда добри плодове." При нашето обяснение искаме да обърнем внимание на думите на Господ, кой е този учител, от какво естество е учението му, от какво – дървото и плодът, за да познаем по плода ясно дървото и по учението – учителя.

I.11. По-нататък Мохамед казва: „Не съм дошъл с чудеса, но с възмездяващ меч и онези, които не се присъединят към нашия закон и учение, ще бъдат наказани със смърт или ще плащат данък." Но какво значи това? Нищо друго, освен че той възнамерява да прикрие тъпотата и немощта си, понеже не може да се опре на свидетелства от Светото Писание или чудеса, нито може да намери вяра, то убива, за да избегне, внушавайки страх, изобличаването си. Понеже от страх пред смъртта човек отстъпва от изобличението, а много повече от самата истина и се хвърля в ръцете на лъжата и унищожението. Поради това неговите следовници вадят меч, когато тълкуват учението му и го поставят по средата, като при това казват наместо Мохамед: „Това казва Пророкът: докато стои мечът, съществува и законът. Изчезне ли мечът, погива и законът."

II.11. Същият този Пророк казва в Корана следното: „Бог ще убие смъртта и след това людете ще възкръснат безсмъртни и чисти. Ако това стане така, то за какво ще служи тогава храната? Или любовната наслада, когато не е нужно каквото и да било зачатие. Понеже храненето е устроено поради постоянното омаломощаване на тялото, за да допълни липсващото, и половото общение на мъжа и жената е допуснато, за да се създават деца. Но тъй като самият той признава, че всички ще възкръснат безсмъртни, то храненето е също толкова безсмислено като и любовната наслада."

Още по-обстойно от това на Кантакузин било апологетското изложение на ортодоксалните догми и християнската етика в съчинението на Мануил II Палеолог (1391–1425 г.),

насочено срещу исляма. Този път не безинтересната културно-историческа обстановка на действието отразявала личните преживявания на императора през зимата на 1391–1392 г., когато трябвало да изпълни своята васална военна служба при турския султан в Анкара. Само в първия от всички 26 диалога между императора и учения му домакин – турски професор – се полемизира с исляма. По-голямата част от произведението е посветено, тъй да се каже, на разясняване на специфичните православни постановки. Докато Кантакузин все още се опитвал да опровергае намеците на мюсюлманите за залеза на Византийската империя като посочвал процъфтяващите християнски държави на Запад, то Мануил, предвид катастрофалното положение на империята, се отказал от всякакви особени претенции за Византия.[33]

От Генадий II Схоларий са запазени 3 съчинения, вписващи се в кръга на ислямската полемика. Възникнали след завладяването на Константинопол от Мехмед II, те, естествено, били лишени от агресивност. Църковният глава се стремял да събуди у мюсюлманите, т. е. новите господари, разбиране към християнското учение. Така в едно по-обстойно изложение той описал „единствения път на човек за спасение на душата“[34], обобщил основните християнски догми в разделеното на части „Вероизповедание“[35] и накрая разгледал Божеската природа на Христа в старата форма на въпроси и отговори (erotapokriseis, ἐρωταποκρίσεις: „Диалог“ между турчин и християнин).[36]

Ако тези късновизантийски полемики с исляма често и да страдали от обичайната за това време риторична приповдигнатост, то спрямо своите предшественици те показвали многообещаващата склонност към яснота на собствената позиция. В този смисъл е и бележката на Ханс-Георг Бек в излезлия му наскоро учебник: „По принцип може да се твърди, че едва ли нещо друго е спомогнало за избистрянето на византийската теология така, както стълкновението с исляма.“[37]

г) Християнски секти

Редно е в тази обща характеристика да включим и онези духовни течения от ранновизантийския период до последните векове на империята, които се намирали в повече или по-мал-

ко духовна връзка с християнството като затруднявали официалния византинизъм чрез противопоставяне на Църквата, преплетено неведнъж със социалреволюционни движения. Духовната хранителна среда на тези секти бил възхождащият към времето на ранното християнство гносис, който бил смятан ту за езически, ту за християнски или за самостоятелна световна религия.[38] Откакто в едно египетско село на 50-тина км северно от Луксор малко след края на Втората световна война бяха открити около 40 написани на коптски езотерични текста (превод от гръцки) на една гностическа община – тяхното публикуване напредва много бавно – въпросите и загадките около гносиса станаха още повече.

Все пак могат да се посочат някои основни черти на гностическото учение. Човекът, сам по себе си сроден по същество на Бог, паднал в изначалното време от небето в материалния свят, придружен от Ерос и се превърнал в едно душевно-телесно същество. Този паднал в света прачовек бил едновременно Душа и Софиа (мъдрост). Самият гносис означава тайно знание за скритите връзки в космоса, откриване на най-дълбоките тайни за човешкото същество и света посредством съзерцаването на „образи". Бог и материя, светлина и мрак се противопоставяли един на друг като враждуващи принципи от самото начало и през цялата вечност. Тъкмо този песимистичен дуализъм на гносиса щял да бъде приет от жилавите християнски секти през средновековието.

Напълно възможно е, използването на Евангелията (Евангелие на Тома, Евангелие на истината) и Посланията на апостолите от гностиците да са ускорили ранното образуване на Новозаветния канон. Реакция на установяването на светите църковни писания било нарастването на гностическата литература. Различни секти са се намирали повече или по-малко под влияние на гносиса. Маркионитите,[39] появили се в средата на II в. в Рим, различавали един зъл Бог, който в същото време се явявал Демиург (творец на света) и един добър Бог, който подобно на Бога от Новия Завет бил противопоставен на Бога от Стария. Маркионитите отхвърляли напълно Стария Завет и всички юдейски елементи в Новия. Месалианите (или евхитите)[40] се придържали също към строгия дуализъм и сравнявали борбата между Бог и Сатаната – създателя на материалния свят, с борбата на всеки един човек с демона в себе

си. Според учението на месалианите този демон не можел да бъде прогонен чрез Св. Тайнства, но с непрестанна молитва. Победилият в тази борба щял да бъде докоснат физически осезаемо от Божията милост, която нямало да го напусне никога вече, дори и да водел аморален живот. Според учението за Божествената искра месалианите различавали три типа хора: на най-ниското стъпало в „материалните хора" (иликой, ὑλικόι) божествената искра била напълно угаснала; в „душевните хора" (психикой, ψυχικόι) присъствала слабо и уповавала на спасителното дело на Христа; мистичното единение със Св. Дух без помощта на Спасителя било достъпно само за „духовните хора", пневматиците. С божествената искра строгият дуализъм се опитвал да обясни наличието на добро у човека в злия свят на Сатаната. Православната Църква не одобрявала нито разпуснатостта на сектите, нито дуализма им. Диадох от Фотика (V в.) оспорил грубата сетивност на благодатта в месалианството и противопоставил на сетивната радостта духовната дарба за различаване у християнските мистици.

Още тук се открояват онези моменти, които щели да доведат месалианите, както и другите дуалистични секти, до конфликт с Православната Църква и имперска власт. С допускането на алтернативен Бог за създател на света (Сатана, Демиург) гносисът отричал всемогъществото на Бога, а с това и една от християнските догми. Въплъщението, ако и не напълно отхвърляно, имало нищожно значение за живота и страстите Христови. Според гностическите схващания Бог не можел да приеме човешко естество и да се съпричасти към злия свят. От друга страна, избраните (пневматици, чисти посветени или както там се наричали) не се нуждаели за спасението си от Спасителя. Предвид принципната злост на света гностическият песимизъм не виждал смисъл в продължаването на рода, а с това отричал и брака като християнско тайнство. Строга аскеза практикували само елитът на дуалистичните секти, мнозинството се отдавало на разпътство, описвано очевидно твърде тенденциозно от авторите-ересиолози, но само по себе си добре засвидетелствано за всички векове, което е съвсем понятно предвид манталитета на сектите. Ето един повод за намеса на имперските институции, насърчавани и без това постоянно от Църквата, да преследват ересите, откакто Църква и държава се били слели в едно в Източната римска империя

през IV в. Освен тайнствата тези секти поругавали извършващия ги свещеник и цялата църковна йерархия. Има сведения, че най-късно след обявяването на християнството за държавна религия при Теодосий враждебното отношение към Църквата като институция почти винаги било свързано със социални мотиви и политически революционно поведение на съответната секта; в определени случаи е неизбежно да не се запитаме за причината и следствието, т. е. за протерон и хюстерон. Мимоходом ще отбележа, че дори и езическите власти намирали повод за настъпление срещу дуалистичните секти.[41]

Обикновено всички дуалистични секти във Византия, независимо от отликите им, били наричани манихеи.[42] Мани – основателят на това учение, по произход персиец – през целия си живот останал в плен на иранския дуализъм. През 242 г. започнал да проповядва в Ктезифон (Месопотамия), а през 276 г. понесъл мъченическа смърт в югозападна Персия. Най-строгият дуализъм, вечната борба между светлината и мрака, между Бога и Господаря на мрака, били основно положение в манихейското учение, което се отличавало с твърде сложна космогония, примесена с елементи от християнския гносис. Мани, който наричал сам себе си апостол на Исуса Христа, смятал Буда и Зороастър, Хермес и Платон за пратеници на Бога, вестители на Словото Божие сред хората, както и Исус. Манихеите отричали въплъщението на Спасителя и обвили фигурата на Христа в булото на пантеизма. Мани делял последователите си на обикновени вярващи и избрани. Само последните преминавали строги посветителни церемонии и изпитателен срок, били длъжни да живеят в безбрачие и нищета, да се въздържат от вино и, както всички манихеи, от месо. Полската работа, дори разчупването на хляба, били недопустими за избраните, които разчитали по време на вмененото им скиталчество на помощ от непосветените братя. За множеството непосветени манихеи грижата за избраните, заедно със спазването на различни религиозни табута, сред които и забраната да се убива жива твар, се превръщали в смисъл на живота им. Широкото разпространение на манихейството, особено през IV в., от източен Туркестан през империята на Сасанидите, всички източни провинции на Римската империя и северна Африка до най-крайния Запад, показва, че схващането за неустроеността на света и деленето на хората на избрани и непосветени

било проникнало дълбоко в съзнанието на хората от Късната античност. От друга страна, сложната манихейска космогония изобщо не затруднявала разпространението на манихейството. Дори блаженият Августин се поддал за един период от време (373–382 г.) на манихейската съблазън; в Северна Африка то загубило почва едва със завладяването ѝ от вандалите.

Прави впечатление, че полемиката с манихейството започнала още приживе на Мани в лицето на неоплатоника, впоследствие християнина и епископа от Ликополис Александър. Скоро на преден план с полемиките си изпъкнали християнски автори, напр. Дидим Слепия, Хегемоний и Тит от Босра (всички от IV в.). Последният оборил дуалистичния принцип като доказал, че Провидението и Божието сътворение са съвместими със съществуването на зло в света. С патетична екзагеза той се опитал да снеме от Светото писание, най-вече от Стария завет, обвиненията на манихеите. Знаем, че през VI в. са съществували християни, полемизиращи с манихейството – напр. Ираклиан от Халкедон, Захарий от Митилена и Павел Персиец. През 527 г. последният водел публичен диспут в Константинопол с един манихей на име Фотейн за учението на дуализма, за произхода на човешката душа, дори за стойността на Стария завет. За влиянието на манихеите в двора говори фактът, че по времето на император Юстиниан в императорската библиотека проникнала per nefas една манихейска промемория. Тя била удостоена с опровержение от самия Павел Персиец.[43] През VIII в. в две съчинения срещу манихейството, от които поне едното със сигурност е автентично, видният византийски теолог Йоан Дамаскин обобщил резултатите от дотогавашната православна полемика с дуалистичните секти. Но дори когато му се случвало да говори за презрението към света и материята по съвсем друг повод Йоан Дамаскин окачествявал това отношение на пълна погнуса като манихейско.[44]

Като оставим настрана всички светогледни различия, само широкопрактикуваното скитничество на манихеите и забраната да не се убива жива твар били достатъчни да предизвикат вмешателството на имперските власти, тъй като империята от поколения водела непрестанно отбранителни войни с различни варварски народи по огромните си граници и вътре в провинциите. Как гледали на манихеите през средновизантийския период показва накратко една схолия, т. е. комен-

таторска бележка, от големия законодателен сборник на Македонската династия Василики: „Учениците на персиеца Мани проповядват два принципа и два Бога – доброто и злото, отричат цялата религия (тук би трябвало да добавим „и църква") като я отнасят към злото и я хулят като безумна. Те имат и някакви апокрифни евангелия от Филип и Тома. Почитат слънцето, луната заедно със звездите (що се отнася до манихейската космогония) и обявяват живота и страстите Христови за измислица."[45]

Макар самите *павликяни*[46] да си нямали и понятие от Мани, представите им били толкова близки до тези на манихеите, че полемизиращите с тях защитници на православната Църква не без основание ги наричали със същото име. Произходът и датирането на тази секта са твърде проблематични. Повечето изследователи приемат, че се е появила в северомесопотамските погранични райони на Византийската империя в средата или втората половина на VII в. На църковния събор в Двин през 719 г. те били вече спъни-камък за Арменската църква.[47] Павликяните били крайни дуалисти, вярвали във вечната борба между Бога и Демиурга, господаря на материалния свят. Отказвали да почитат Богородица, тъй като не можели да се примирят с въплъщението, както и манихеите. По-нататък отхвърляли тайнствата, особено кръщението и брака, също почитането на кръста, понеже за тях разпъването на Христа на кръста било мнимо (докетисти). С отричането на Стария завет, църковната йерархия и сградата на църквата се свързвала ненавистта им към реликви и икони. Първите императори-иконоборци Лъв III и Константин V намерили в павликянството, както в исляма и юдаизма, стимул и подкрепа за собствената си икононенавист.[48] VIII в. се превърнал във време на разцвет за павликяните, населяващи преди всичко Армения и пограничните области. Опитите на император Михаил I (811–813 г.) и Лъв V (813–820 г.), да подчинят с военна сила сектата, не успели; от своя страна павликяните нападнали империята с помощта на емира на Мелитене. Императорът-иконоборец Теофил не хранел никакви симпатии към павликяните, които от 385 г. живеели в пълна анархия и грабели империята. Предприетите по негово време гонения тласнали след смъртта му повечето павликяни в армията на арабите. Умело ръководени през 50-те, 60-те години на IX в., павликяните сти-

гнали с новите си съюзници до Черно море и далеч на запад (Ефес, Никомидия). Първият поход в отговор на тяхното предизвикателство повел лично младият император от Македонската династия Василий I, но успехът бил незначителен (870 г.). Едва през 872 г. военната и политическа съпротива на павликяните в Мала Азия била сломена от императорската армия. Константин V ги заселил в Тракия, като опора в борбата с иконопочитателското население в европейските провинции. Около век след големия разгром на павликяните император Йоан Цимисхий предприел подобно голямо преселване на павликяни в Тракия (975 г.), където те създали свой център във Филипопол.

Двамата най-видни полемисти на византийската Църква срещу павликяните се появили след възстановяването на иконопочитанието. Патриарх Фотий ни е оставил няколко антипавликянски съчинения, автентичността на които се оспорва от време на време. Много се дискутира относно състоянието и автентичността на „Павликянската история" както и относно речите и краткия доклад на Петър Сицилиец, оглавявал по всяка вероятност византийското пратеничество при павликяните през 869 г. Макар Петър да не постигнал никакъв политически успех, научил доста за ученията и условията в сектата, така че съчинението му се превърнало в основен източник за историята на павликяните.

Изглежда, че преселените в Тракия павликяни станали ядро на бързо процъфтяващата секта на *богомилите*, удържала се на Балканите в продължение на векове.[49] Около средата на X в. Теофилакт, патриарх на Константинопол и син на император Роман I Лакапин, трябвало да отговори на запитването на българския цар Петър и да му изпрати специална за тази секта формула за отлъчване от вярата.[50] Патриархът ги третирал като последователи на павликяните. В своето съчинение от X в. православният български презвитер Козма призовал към борба с богомилите. С преселването на павликяните от император Йоан Цимисхий, сектата, наречена така по името на поп Богомил, укрепнала и от края на Хв. започнала да придобива все по-голяма популярност. Богомилите, както и павликяните, били дуалисти,[51] отричали тайнствата и църковната йерархия, църквата и иконите. Изглежда превъзхождали павликяните по аскеза и разврат. Угнетеното положение на сла-

вянското селячество от българските, респ. грецизирани земевладелци породило вирулентни сред тях социални компоненти. Завладяването на Българската държава и установяването на византийска власт в българските земи (1018–1186 г.) благоприятствали разпространението на богомилството, което скоро намерило привърженици и извън българските земи – в Македония и по бреговете на Мала Азия – тук под името фундагиагити. През XII в. дори част от висшия византийски клир бил повлиян от богомилството. В Константинопол полемика срещу богомилите, пълна с ругателства, написал монахът Евтимий (XI в.), по произход фригиец. По заръка на император Алексий I Евтимий Зигавин компилирал голям догматичен сборник под заглавието „Panoplia dogmatiké" (Πανοπλία δογματική) („Догматическо всеоръжие"), в който разобличавал всички известни ереси. Последните глави били посветени на нашумелите по това време секти на павликяните, месалианите, богомилите и мохамеданите.

Колко сериозно възприемали византийците православието, поради което и виждали във всяка ерес предизвикателство, личи от примера с император Алексий I и борбата му с павликяните и богомилите.

Още от началото на управлението си император Алексий I (1081–1118 г.) имал големи грижи с павликяните. По време на рискования за Византия поход срещу норманите (1081–1082 г.) 2.500 павликяни, мобилизирани в армията, самоволно се завърнали по родните си места. След победния край на похода Алексий I събрал водачите на тази войскова част под някакъв предлог, обезоръжил ги и ги затворил.[52] Трудно е да се каже, дали под името на тези еретици трябва да разбираме все още павликяните или вече богомилите. Още повече, че в този случай и при събитията, които описва впоследствие, дъщерята на императора – историографката Анна Комнина – говори ту за павликяни, ту за манихеи, и с тези имена, по известния ни византийски маниер, означава неразличимите добре дуалистични секти с антицърковна и антисоциална ориентация. В нейните очи, пък и за много византийци, опитите за покръстване на еретиците донесли на баща ѝ не по-малко слава отколкото големите му победни походи на източния и западния фронт на империята. За това усърдие в Апостолата му била присъдена почетната титла „тринадесети апостол", която оби-

кновено била отнасяна към Константин Велики. По време на похода срещу куманите Алексий се спрял във Филипопол и използвал затишието, дадено му от противника, за да започне голяма покръстителна акция срещу „манихеите". Наредил да съберат хората и водил с тях диспути дни наред, често от сутрин до вечер, като се опитвал да ги убеди в превъзходството и истинността на православните догми спрямо еретичните им схващания. В тази си дейност императорът бил подпомаган от своя придворен теолог Евстатий от Никея – блестящ диалектик от школата на Йоан Итал, високонадарения ученик на Псел и виден ценител на Аристотел, както и от православния епископ на Филипопол. Анна Комнина не пропуска да спомене като участник в диспутите и своя съпруг Никифор Вриений, въведен в теологията от своя тъст императора. Този масиран натиск дал забележителни резултати; действително мнозина приели православието и се покръстили. Императорът не се щадял, често, за да не прекъсва беседването, оставал без храна, стоически понасял жегата, тъй като диспутите се водели през лятото в императорската шатра, т. е. в полето. С настъплението на куманите Алексий трябвало да прекрати акцията, но тъй като врагът не се решавал на открито сражение, то на връщане императорската армия минала по Дунав, а императорът бързал към Филипопол, да възобнови беседите си с еретиците. Все пак значителна част от манихеите оставали глухи за православните аргументи. Ден след ден императорът говорел с тримата духовни водачи на сектата; хванати натясно те се подкрепяли един друг. Цялото умение на императора да убеждава било съкрушено от непреклонната им съпротива – Анна Комнина я нарича „твърда като стомана". Тогава Алексий прибягнал до ultima ratio на своята власт и наредил да отведат тримата водачи в Константинопол, където ги настанили в императорския дворец под стража, т.е под домашен арест. След връщането си в столицата Алексий успял да обърне в правата вяра един от тях. Другите двама останали негови пленници до края на живота си. Ако се доверим на сведенията на дъщеря му, успехът на тази покръстителна акция бил особено впечатляващ, като се има предвид, че при управлението си Алексий спечелил за православието 11 000 човека, т. е. на ден трябва да е покръствал средно по стотина „манихея". В класицистичен стил Анна Комнина сравнява императора с ловец, отнасящ в

дома си богата плячка, хванала се сама в капана му. Покръстените императорът заселил в нов град срещу Филипопол – Алексиополис или Неокастрон, дал им земя и потвърдил дарението със златопечатна грамота.[53]

С богомилите, чието учение Анна Комнина описва като смесица от манихейство и месалианство, Алексий постъпил по-строго. От кратката характеристика на сектата научаваме за забележителната ѝ способност да мимикрира и склонността ѝ към пасивна съпротива. Тези две неща правели богомилите заплаха за императорската власт, така че Алексий наредил на тайната си служба да издири водача на сектата Василий и да го доведе в Константинопол. Типично по византийски императорът инсценирал следното представление. Василий бил поканен в двореца на императорската трапеза; в чести разговори императорът проявявал интерес към богомилското учение; с течение на времето подмамил Василий да направи категорични изявления за светогледа и начина на живот на богомилите. След като Василий се бил достатъчно издал, завесата паднала и сцената изведнъж се превърнала в събрание на всички висши имперски институции: сенат, висши военни, патриарх и синод. Думите на Василий, записвани от скрит стенограф, били публично прочетени и осъдени от събора на анатема. Като оставим настрана общите изрази, Анна Комнина споменава за презрението към цялата православна теология, особено към живота и страстите Христови, за подигравките с евхаристията, наричането на църквата „седалище на зли духове". Изглежда, внезапното изобличаване пред цялата общественост не произвело очаквания ефект върху Василий. Той признал, че изповядва богомилството и веднага преминал в настъпление срещу православието. Императорът наредил да го затворят и се опитал да промени убежденията му. Междувременно в Константинопол били докарани „дванадесетте апостоли" на Василий, множество богомили и техни привърженици от по-благородни фамилии. Тъй като при публичното питане повечето от тях отказвали да изповядат православието, били издигнати две клади, едната с кръст. Християните по сърце щели да изберат смърт под знака на кръста. Част от богомилите се решили на това и по императорско нареждане веднага били освободени, другите останали под стража. С ежедневни беседи Алексий насърчавал първата група да изостави напъл-

но заблудите си. Сред втората група именити теолози всеки ден водели православна пропаганда. Който се откажел от богомилството, бил освобождаван, другите оставали в затвора до края на живота си, при осигурени добра храна и облекло, както подчертава Анна Комнина. След като многократните опити на императора да върне Василий в правата вяра завършили с неуспех, с единодушното решение на император, патриарх и синод той бил осъден на смърт чрез изгаряне. В присъствието на свои привърженици и много народ водачът на богомилите издъхнал без да се отрече. Когато фанатизираната тълпа започнала да иска изгаряне и на другите богомили, императорът съумял да избегне инцидента, като наредил да ги приберат обратно в затвора.[54]

Въпреки или може би тъкмо поради тази някогашна сплашваща мярка богомилството изобщо не загубило притегателната си сила. В първите години от управлението на Мануил I (1143–1180 г.) богомилите все още били реална заплаха в Константинопол; специално за тази секта били издадени различни синодални актове и патриаршески документи.[55] Монахът Нифон от манастира „Перивлепта", очевидно водач на столичните богомили, бил затворен и изправен пред съд. Новият патриарх Козма Атик (1146–1147 г.) го освободил и му дал убежище в двореца си. Един църковен събор под председателството на императора набързо се произнесъл за низлагането на патриарха и за нови арести сред богомилите. Историческият процес показва, че по това време тази ерес е имала влияние и сред най-висшите кръгове на Константинопол.[56]

Докато след латинското завладяване и по време на Палеолозите за богомили в столицата се говори рядко, то в България, както и преди, сектата процъфтявала. Богомилското учение било тържествено анатемосано на църковния събор в Търново през 1211 г. Очевидно след първоначалната си търпимост към богомилите правителството на Второто българско царство не могло да се примири с неговия пацифизъм и насърчено от Рим, преминало в настъпление: заплашило ги с изгнание и плен. Иван Асен II (1218–1241 г.) толерирал, дори покровителствал богомилите, така, че те играли значителна роля в България и Македония и през XIII в.; някак си проникнали с учението си и на Атон. След като балканските народи загубили националната си независимост и всички бивши ви-

зантийски територии били завладени от османските турци, богомилите както и другите секти загубили практически всякакво значение. Православната църква поела ролята на духовен водач и пазител на националните идеи на поробените народи през вековете на турското господство.

д) Христология. Иконоборчество

Колко важно място заемали теологичните спорове в духовния и обществения живот на византийците, може добре да се покаже по примера с христологията и иконоборчеството.

На Първия Вселенски църковен събор в Никея (325 г.) въпросът за единосъщието на Исуса Христа и неговия Бог-Отец, респ. за по-голямото или по-малкото подобие по същност, бил решен неблагоприятно за Арий. Въпреки това арианството продължило да съществува и дори спечелило многобройни активни привърженици с покръстването на германските племена през IV–Vв. Само напредващото диференциране и роене в арианското учение довело до отслабването му. След като през втората половина на IV в. православието отритнало противниците на третата Божия същност (т. нар. пневматомахи) основен въпрос за византийската теология за цели два века станало съотношението между Божествената и човешката природа у Христа. С противоположни схващания се изправили една срещу друга богословските школи на Александрия и Антиохия, епископите на които заедно с този на Рим, още през III в. се ползвали с върховни митрополитски права, признати им от Първия Вселенски църковен събор (6-и канон). Докато александрийските теолози, водени от войнствения патриарх Кирил, признавали само Божественото естество у Христа, антиохийците, водени от Несторий, застъпвали схващането за Божествено и човешко естество у Спасителя (дуофизити). На свикания от император Теодосий II Трети Вселенски църковен събор (431 г.) всичко било в ръцете на Кирил Александрийски. Той постигнал съборът да признае неговото догматично послание и църковното послание с прословутите анатеми срещу Несторий и да ги включи в актовете на събора. Проблемът обаче изобщо не бил решен с анатемосването и заточаването на Несторий от Ефеския събор. Важна крачка към преодоляване на противоречията бил т. нар. Единителен събор в Ан-

тиохия две години по-късно (433 г.), на който Кирил се споразумял с Йоан Антиохийски за общо вероизповедание и съгласуване на христологичната терминология. Антиохийците се поучили от осъждането на Несторий и се отказали да го оспорват. Кирил, от своя страна, се отказал от крайните формулировки на своите анатематизми. Този компромис бил важен подготвителен етап за Четвъртия Вселенски църковен събор в Халкедон, на който бил намерен баланс в христологичните схващания. Окончателната формулировка гласяла: „Като следваме светите отци, всички съгласно поучаваме да бъде изповядан единият и същ Син, Господ наш Исус Христос, съвършен по Божество и съвършен по човечество, истински Бог и истински човек, с разумна душа и тяло, единосъщен на Отца по Божество и единосъщен на нас по човечество – във всичко подобен на нас освен в греха, роден преди всички векове от Отца по Божество, а в последните дни заради нас и нашето спасение, (роден) от Дева Мария Богородица по човечество – единият и същ Христос, Син, Господ, Единороден, в две лица неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно познаваем [тъй че със съединението съвсем не се отрича различието между двете природи, напротив, запазва се свойството на всяка природа и двете се съединяват в едно лице и в една ипостас], не на две лица разсичан или разделян, но единият и същ Син и Единороден, Бог Слово, Господ наш Исус Христос, както преди пророците за Него (учеха), както Сам (Господ) Исус Христос ни научи и както ни предаде Символ на нашите отци."[57]

Дори и при тази компромисна формула споровете дълго не затихвали, напротив – дали богат материал за бъдещи полемики на войнствените догматици. Крайните монофизити упорито настоявали, че през 433 г. Кирил направил отстъпките по тактически съображения и предявили претенции за промяна на Халкедонската формула в монофизитски дух. Струвало им се, че в нея имало твърде много „несториянски" елементи. По отношение на тези атаки много теолози, които иначе издигали различни аргументи в защита на Халкедонската формула от обвинението в несториянство, се оказали готови на известни отстъпки пред монофизитите в детайлите. Това направление било наречено „новохалкедонско". Голямо значение за умопостроенията на тези теолози имала т. нар. „идиомна" връзка, т. е. е свързването и обединяването на конкретните

характерни свойства (ididomata) на Божественото и човешкото естество у Христа. Твърде далеч в това отношение стигнали палестинските монаси, които приели в програмата си т. нар. теопасхитска формула: Unus ex trinitate passus est (Един от Св. Троица е страдал). На Петия Вселенски църковен събор в Константинопол (553 г.) император Юстиниан, чиито теологични усилия били изцяло в руслото на новохалкедонизма, успял да извоюва признание от папата на теопасхитската формула и осъждане на т.нар „три глави" – т. е. онези антиохийци, чиито съчинения ортодоксията все още търпяла. Както императорът, така и много други теолози от VI в. се стремели, често с някакви измислени аргументи, да променят Халкедонската формула, но така и не успели да угодят на крайните монофизити. Техният най-виден представител – Север от Антиохия, обновил учението на Кирил и подчертал, че въплъщението водело само до единство (хеносис) и се придържал към монофизитската формула: „Едното естество на Бога, на Логоса, се въплъти." Ученикът на Север – Юлиан Халикарнаски отрекъл човекообразните страсти на Христа и основал сектата на афтардокетите.

Тук бяха скицирани накратко някои тенденции от византийската христология от V–VI в. Вместо да продължим с тяхното изброяване по-добре да изтъкнем, че при тези промени на монофизитската, респ. Халкедонската формула, не ставало дума за спекулации на отречени от света теолози, но за един наслов, способен да вдигне населението на бунт.

Петър, патриархът на Александрия (468–470 г.) с прозвище Тепавичаря (Гнафеус, Фуло), добавил към трисагиона в монофизитски дух думите: „Който биде разпнат заради нас." Когато император Анастасий I (491–518 г.) – симпатизант на монофизитския богослов Север от Антиохия[58] – наредил на 4 септември 512 г. министърът на финансите Марин и префектът на Константинопол Платон да съобщят на християните от амвона за въвеждането на това съборно допълнение, това имало неочаквани последици. Когато хорът на „Св. София" запял трисагиона с допълнението, запяло и православното множество. Бързо се развихрил ръкопашен бой, имало убити и арестувани. На следния ден сцената се повторила, а във вторник се стигнало до истински бунт. Простолюдието, водено и настървявано от тълпа православни монаси, събаряло статуите

на императора и искало нов император. На Константинополския форум монасите устроили нещо като военен лагер. Двамата сенатори, изпратени от Анастасий за парламентьори, едва се отървали от разярената тълпа, която се движела с вой из града, грабела и палела до насита. В дома на министъра Марин намерили един сирийски монах и веднага го линчували. Набучили главата му на върлина и я разнасяли из града пеейки: „Беше се отрекъл от Св. Троица."[59] Този засвидетелстван в много източници поход доказва, че избухването на народния гняв имало до голяма степен религиозна мотивация. Била съсечена дори една отшелничка, която минавала за доверено лице на императора. И двата трупа били изгорени в Студийския манастир. Когато тълпата поискала да провъзгласи за император съпруга на известната със строгото си православие патрицианка Юлиана – дъщеря на императора – името на когото било Ареовинд, този се спасил от деликатната ситуация с дипломатично бягство. Анастасий намерил необичаен изход от създалото се опасно положение. Добър психолог и стара лисица, какъвто си бил, той се отправил от двореца направо към ложата си на Хиподрума, където вилнеела тълпата. Пеели трисагиона в старата му форма, размахвали евангелия, тълпата искала Марин и Платон да бъдат дадени на дивите зверове.[60] Анастасий свалил императорската си корона и обявил, че е готов да се откаже от престола. Явно изиграл ролята си превъзходно, тъй като постигнал пълен успех: тълпата започнала да го моли да сложи отново императорската корона на главата си и обещала занапред да мирува. На следния ден Анастасий наредил да заловят водачите на бунта и да ги убият.[61]

Естествено, човек не бива да мисли,че мнозинството от византийското население е било в състояние да следва трудните и често своенравни ходове на мисълта на догматиците и техните безкрайни полемики. Но при скрити напрежения някои кратки религиозни формули, популяризирани най-вече от монасите, се оказали заредени с невероятна взривна сила.

Още през VI в. с монофизитското изповедание в източните византийски провинции (Египет и Сирия били крепости на монофизитството) се свързало движението за национализъм и сепаратизъм от православния център в Константинопол. Предполагаме, че завладяването в началото на VII в. било добре дошло за египтяни и сирийци. Но когато император Ирак-

лий отнел от персите плячката им и ги изтласкал от завладените източни провинции, трябвало да се намери някакво компромисно решение, удовлетворително за монофизитите в Египет и Сирия. Патриарх Сергий от Константинопол проповядвал учението за едната действена сила (енергия) на Христа (моноенергизъм), което било отхвърлено както от монофизитите, така и от православните, начело със Софроний от Йерусалим. Не по-удачен се оказал и вторият посреднически опит на патриарх Сергий, свеждащ се до учението за едната воля у Христа (монотелитство), узаконено от императора с едикт (т. нар. Ектесис от 638 г.). Монотелитството също било отхвърлено от монофизити и православни, дори и от папството. Непосредствено след това източните провинции били окончателно завладени от арабите.

През следващите два века един религиозен спор занимавал пламенните духове на Византия. Векове преди да се разрази *иконоборчеството* отношението към религиозното изображение било проблем за християните. Предвид забраната на изображенията в Стария Завет (Изход 20:4) ранното християнство се задоволявало със символични и алегорични изображения – кръст, Христовия монограм, агнеца Божи и пр. – наместо фигурата на Христа. Появата на иконописни изображения на Христа и светците и истински култови изображения може да се обясни с нуждата от онагледяване на живота и страстите Христови за широката публика, с популярността на портрета през Късната античност и с развитието на христологията. Евсевий от Кесария трябвало да откаже на неочакваното желание на Константиновата дъщеря да притежава изображение на Христа.[62] Макар църковните отци да застъпвали различни становища по въпроса за иконите, то култът към светците и реликвите, а особено почитането на образите на стълпниците (стилитите), решително спомогнало за процъфтяването на иконопочитанието през IV–VI в.[63] Скоро започнали да изобразяват императорите с Христа или светци. Има сведения за един вид ктиторска икона от втората половина на V в. (473 г.): император Лъв I със семейството си отправя молитва към Богородица (манастир „Св. Дева Мария" във Влахернския дворец).[64] През VI в. неколкократно се споменават т. нар. ахейропойета, т. е. „неръкотворни" икони, на които се приписвал Божи произход и чудодейна сила. Една от най-попу-

лярните икони на Христа била т. нар. Мандилион, която Христос изпратил на цар Абагар от Едеса и която останала в този град до 944 г., когато византийците я отнели от неверниците и я пренесли в Константинопол. В полемиките на църковните отци непрекъснато се преповтаря и отхвърля обвинението в идолопоклонство, в служенето на кумир. На Трулския събор (692 г.) Православната църква изискала официално изобразяването на Христа като човек наместо алегориите от рода на агнеца Божи.[65] Въпреки това в края на VII в. съществували силни иконоборски тенденции, изхождащи от юдаизма и ислама, с привърженици в източните провинции на империята и някои секти като напр. гореспоменатите павликяни.

Няколко години след забраната на халиф Йезид II (720–724 г.) на изображенията, около 726 г. император Лъв III започнал борба с проповед и диспути срещу иконопочитанието. Както в опитите на Алексий I да обърне павликяните и богомилите в правата вяра виждаме дълбоката теологична ангажираност на византийския император, който не пести сили, за да запази чисто православието за своите поданици, така в случая богословският въпрос „Иконопочитането идолопоклонство ли е?“ се превърнал в невралгична точка за политиката на деня. Когато Лъв III наредил да свалят иконата на Христа от Халкопратейа – квартал в Константинопол, разгневената тълпа се нахвърлила срещу императорския пратеник и го линчувала. Европейските провинции на империята, в които иконопочитанието имало здрави корени, не искали да се подчиняват повече на император-иконоборец. Срещу Константинопол начело на бунтовна флота от тема Елада потеглил претендент за престола. Лъв III потушил бунта с военна сила. Въоръжената борба срещу иконопочитанието започнала с издадения от императора иконоборски едикт от 730 г., с който патриархът-иконопочитател Герман бил низложен. Иконите били унищожавани, а техните почитатели – подложени на гонения. Още от първите години на управлението на Константин V, сина на Лъв, когато още се борел срещу узурпатора Артавазд, въпросът за иконите имал решаваща роля. Докато съперникът-иконопочитател печелел привърженици в Константинопол и европейските части на империята и там можел да се удържи дълго, то Константин V намерил подходяща база в иконоборски настроените провинции на Мала Азия, откъдето потеглил

за успешно отвоюване на столицата (743 г.). Когато след дългогодишна подготовка императорът се решил да свика събор, на който да провъзгласи иконоборските си принципи, наредил народът да бъде обработван с иконоборска пропаганда, а иконопочитателите да бъдат оставени да говорят на публични диспути. Всички издали се били затворени, да не би да се противопоставят на събора. От теологичните съчинения на Константин – повече от дузина, третиращи изключително въпроса за иконите, до нас са достигнали фрагменти от две текста. Императорът се опитал да докаже недопустимостта на иконописните изображения на Христа с христологични аргументи. На тях се опрял иконоборският събор от 754 г., който застъпил тезата, че иконопочитателите са изпаднали или в несториянска, или в монофизитска ерес. Съборът взел решение за унищожаването на всички икони, осъдил водачите на иконопочитателите на анатема и ги предал за наказание на светските власти.

Константин V наредил да се махнат изображенията на религиозни теми от всички църкви и светски постройки и да се заменят с портрети на императори и други светски сцени – лов, надбягвания с колесници, маски, растителни орнаменти и др. След края на иконоборчеството тези мозайки били свалени и заменени от религиозни изображения, така че днес не можем да посочим и един мозаечен цикъл от вековете на иконоборството. Следи от иконоборска украса откриваме сред покъсните мозайки, напр. в храма „Св. София" в Тесалоника, където под изображението на Богородица в купела на апсидата личат контурите на голям кръст.

Борбата с иконопочитанието проникнала дълбоко в живота на византийците от онези десетилетия, както свидетелстват многобройни литературни извори. Константин V нямал пощада за никого в преследването на целите си, – низлагал патриарси, убивал всеки чиновник и офицер, противопоставил се на иконоборството. Че и човекът от улицата с неговите страсти бил въвличан все по-силно в тези борби, показва съобщението за посичането от столичната тълпа на игумен Стефан от Авксентиевата гора, високопочитан и популярен духовен водач: Стефан дръзнал да се опълчи срещу иконоборството и по всяка вероятност императорът насочил „народния гняв" срещу врага си.[66] Иконоборчеството, достигнало апогея си при Кон-

стантин V, не се ограничило само до борба срещу религиозните изображения, но се превърнало в същински поход срещу култа към Дева Мария и светците, но преди всичко срещу силното по това време във Византия монашество. Неколкократно е засвидетелствано, че императорът забранил установения от векове постоянен епитет *„агиос“* (свят) да се използва с името на Дева Мария и всички светци. Драстични мерки били взети срещу култа към реликвите: напр. пред очите на цялата общественост в морето били изхвърлени мощите на мъченика Евфемий. Естествено, такива крайности водели до укрепване на и без това силната опозиция. Един от най-големите фанатици на императорска служба бил стратегът Михаил Лаханодракон; той поставил на монасите от своята тема Тракезион ултиматума или да напуснат манастира и да се оженят или да бъдат ослепени и заточени.[67] По всяка вероятност тъкмо тази емигрантска вълна укрепила отшелническия живот и грецизацията на Южна Италия през следващите векове.

От само себе си се разбира, че от самото начало на иконоборството религиозната миниатюрна живопис е била подложена на гонение. Големият брой евангелия, псалтири, перикопи и октоиси и други илюстровани преписи на Библията надвишавал многократно книгите за растения или романите. За голямо съжаление от предиконоборските векове са оцелели само няколко ръкописа с малко миниатюри – Виенският Генесис, Кодекс Синопензис в Париж, Рабуланският кодекс във Флоренция и Диоскуридовият кодекс.

След смъртта на Константин V (775 г.), наричан от иконопочитателската традиция във Византия „Мръсник“ (*Копроним*), основната вълна гонения отшумяла. На Седмия Вселенски църковен събор в Никея (787 г.) при императрица Ирина иконопочитанието било възстановено. Доста място ще ни е нужно да проследим отделните фази на иконоборството, което след повторното си съживяване успяло да се удържи до 843 г. Вместо това ще посоча две особености: теологичният въпрос за иконопочитането стоял и на Запад не по-малко отколкото в Източната империя. Карл Велики се чувствал призван да заеме вещо становище по този въпрос в т. нар. *Libri Carlini*. Макар становището му в никакъв случай да не се покривало с това на папата и на събора във Франкфурт през 794 г. и им-

ператорът упорито да настоявал на своите тези, то въпросът за иконите на Запад никога не придобил дори приблизително сходно значение каквото имал във Византия. На Запад кръгът от заинтересованите от този проблем никога не излязат от кръга на теолозите. Какво огромно значение имала за византийския народ и Православната църква тази дълга и упорита борба за почитането на Светите икони, личи от необичайната тържественост, с която то било възстановено през 843 г. Първият неделен ден от Великите пости бил обявен за „празник на православието", на него ежегодно се чествала победата над иконоборството, но и над всички други ереси и врагове на църквата. За значението на това събитие в църковната традиция говори фактът, че православието и до днес пази този празник.

е) Схизма

Без преувеличение можем да твърдим, че и един век от византийската история не е изминал без теологични спорове, държащи в напрежение богословите, но вълнуващи по-голямата част от народа. Едва бил възстановен вътрешният църковен мир с уреждането през IX в. на иконоборчеството – всъщност още дълго партиите на т. нар. „зилоти" (радикални монаси) и „политици" (компромисно настроени клирици) водили помежду си „студена война" – когато при патриарх Фотий за първи път бил поставен с особена острота един от най-важните за последвалата схизма догматичен въпрос: филиокве-то. Още отците от времето на Първия Вселенски църковен събор в Никея признали известно участие на Сина в произхождането на Св. Дух, а при Кирил Александрийски срещаме еднозначната формула ex patre filioque. На голямото влияние на кападокийските отци от IV в. (Василий Велики, Григорий Назиански и Григорий Ниски) се дължи, че в гръцките земи съдействената сила на Сина била нищожна по значение и обикновено била изразявана с едно ди' хюиу (δι' ὑίου = чрез Сина), напълно изоставено с времето. В латинския Запад преобладавало по-скоро filio отколкото per fiflium. Филиокве-то се среща още в посланието на папа Хормизд до император Юстин I и при Григорий Велики. Гръцки текст срещу филиокве-то бил съставен най-рано сред монотелитите (ср. стр. 137). Първият известен диспут между гърци и латинци за включването на

филиокве-то към Символа на вярата се провел през 767 г. на църковния събор в Джентили. Докато Карл Велики търпял филиокве-то в литургията на капелата в Пфалц, то папа Лъв III, по произход грък, изповядвал открито Символа без допълнението. Въпросът станал особено болезнен с известната енциклика на патриарх Фотий от 867 г., който съзнателно провокирал латинците с: „Духът изхожда само от Отца." Наистина, през следващите векове филиокве-то отстъпило на заден план в стълкновенията между Изтока и Запада, но не липсвало в нито една полемика на православен теолог „срещу латинците" до края на Византийската империя и след това. Фотий използвал филиокве-то твърде удачно в рамките на своите църковнополитически претенции за власт. Става дума за това, че в остра конкуренция с Рим наложил сред славяните мисионерство под византийски, т. е. православен контрол и по този начин ойкуменическите претенции на Константинополската патриаршия над Папството. Заради филиокве-то нарекъл папата „еретик" и оспорил римските претенции за примат. В интитулацията на своите документи се подписвал „ойкуменически патриарх", с което манифестирал вселенското значение на своя патриархат.

Сред останалите теологични различия, които довели до схизмата, най-важни и относително най-често споменавани са следните три: азимите, постът в Сабат и свещеническият брак. От много векове Църквата на изток използвала квасен, а на запад – неквасен хляб (азими). Този на пръв поглед чисто литургичен въпрос придобил догматично значение, понеже гърците поставяли под съмнение истинността на Св. Причастие в Римската църква. Проблемът бил повдигнат за първи път от патриарх Михаил Керуларий и станал особено актуален, когато Лъв от Охрид изпратил енциклика до „всички франкски архиепископи и до самия най-почитаем папа", в която аргументите били сходни с тези на патриарха: на тайната вечеря Христос разчупил не еврейските азими, а хляб. Следователно използването на азимите трябвало да се смята за юдейски реликт в Христовата църква и като такъв да се премахне. Преосъществление на „мръсните" азими, на този „боклук" било невъзможно. Във Византия човек можел да се позове и на забраната на Апостолския канон за яденето на азими, потвърден и от Труланския събор. – Практикуваните векове наред в Римс-

ката църква съботни пости били схванати от византийците като празнуване на Сабат и били отхвърлени от християнската църква като юдейски обичай. – По въпроса за свещеническия брак Изтокът и Западът клонели в различни посоки още от самото начало през IV в. Скоро на целибатът – задължителен за духовниците, служещи в олтара (църковен събор в Елвира 300 г.), Римската църква придала всеобща значимост. Папа Лъв Велики и папа Григорий Велики го разпростреля и върху поддяконите. – На изток целибатът не можал да се наложи нито на събора в Никея (325 г.), нито на по-късните събори. Канон 13 на Труланския събор изисквал въздържание за богослужебните дни; ако женен клирик станел епископ, жена му трябвало да се оттегли в някой отдалечен манастир (канон 48).

Едва ли само теологичните различия биха били достатъчни, за да се стигне до открита схизма между двете църкви. Към това се добавили държавно-политическите търкания между владетелите поради общите интереси в Южна Италия, църковнополитическите спорове между папството и константинополската патриаршия, задълбочаващото се през X–XI в. взаимно отчуждение в културно отношение. За схизмата от 1054 г. допринесла и неблагоприятната комбинация от водачите на двете страни – двама устати крамолници като патриарх Михаил Керуларий и кардинал Хумберт от Силва Кандида и между тях един слаб и нерешителен император (Константин IX Мономах), задачата на когото била да не допусне най-лошото. Изстъпленията при затварянето на църквите на латинските монаси (амалфитаните) в Константинопол през 1053 г. (оскверняване на хостията), изопачаването на писмата на противника и неразбирането от двете страни по време на общите диспути довели до взаимно анатемосване между двете църкви. При това константинополският патриарх заставил събора да приеме анатемата с помощта на една разярена тълпа, пред която императорът се изплашил. По това време византийският народ бил особено чувствителен към антилатински лозунги. Но горепосочените теологични различия останали ядро на почти всички полемики, насочени срещу латинците, голяма част от които стоят непубликувани в ръкописи по библиотеките.

2. Християнско влияние в законодателството

а) Константин Велики

Често се поставя въпросът, дали и в каква степен християнството като религия и светоглед, ангажиращ изцяло човека във всяко негово действие и житейско отношение, е отговорно за пренастройката на римското право, особено след признаване легитимността на Църквата в началото на IV в. и бързото нарастване на влиянието ѝ върху държавата и обществото. Законодателството на Константин Велики, първият по дух християнски император на прага на новото време, представлява за изследователя особено благодатна материя. Както и при други проблеми от този вид често се стига до крайности. На императора или се приписва намерението да реформира държавното законодателство според християнските принципи,[68] или се отрича всяко християнско влияние и всеки християнски елемент се обяснява с политически опортюнизъм и се извежда от нехристиянски източници.[69] Както обикновено, истината и тук стои по средата. От една страна, не може да става и дума за системна обнова на законите в християнски дух, тъй като общо взето Константин държал на принципите на наследеното право; от друга страна, някои мероприятия на императора могат да бъдат обяснени много по-лесно с един християнски дух. Но ако се замислим,че Константин, останал некръстен до смъртния си час, е оказал забележителна подкрепа на новото учение и неговите привърженици, то тогава става методологически недопустимо да отдаваме тези действия на други влияния, като напр. ученията на античните философи.[70]

Признаването през 318 г. на епископското правосъдие, към което всеки можел да се обърне, отказвайки се от граждански съд, било важна стъпка по пътя на овластяването на епископите през ранновизантийския период, с което съответното законодателство (*Cod. Theod. I 27.1*) давало държавна санкция на едно вече фактическо епископско третейско правосъдие.[71] Макар меродавността на епископите да зависела от одобрението на двете страни и макар като наказания да можели да налагат само църковни епитимии без право на участие в един задължителен последващ процес пред магистратски съд, все пак била налице огромна промяна и рязко издигане на социалния

им статус, щото същите мъже, които до преди няколко години били изложени ежедневно на смъртна опасност и най-страшни заплахи поради църковната си служба, сега на тях им признавали съдебна власт по силата на същата тази служба. По всяка вероятност наредбата на Константин имала за цел да облекчи държавните съдилища и с помощта на епископите да намали големия брой дела. Императорът се доверил на духовния авторитет на мъжете, които познавал от времето на гоненията и очаквал от тях повече отколкото от светските съдии, по-щателно издирване на истината. В издадения 15 години по-късно свод от закони Константин повторил наредбата за епископското правосъдие и я разширил дотам, че то вече било меродавно и без одобрението на двете страни. (*Const. Sirm. I:a.333*). Императорът изтъквал, че се надява „авторитетът на светата религия" (*sacrosanctae religionis auctoritas*) да улесни изнамирането на истината. Явно, законодателят очаквал по-голяма правдивост от страните в даването им на показания пред съдия-епископ. Освен това наредил, пред който и да е съдия свидетелските показания на един епископ, да имат сила и без втори свидетел, задължителен във всички други случаи.[72] Разпоредбите на Константин имали и други последици за църквата: в бъдеще при избора на епископ щели да се съобразяват с неговите правни познания и при нужда щели да прибягват до намеса на светските власти за изпълнение на църковните съдебни решения.

Константиновият закон за освобождаване на роби в църква вървял по линия признаване на епископския авторитет. (*manumissio in ecclesia*: *Cod. Just. I 13,1:a.316*). Освобождаването на роб в църква в присъствието на епископ се считало за законно. При това епископът изпълнявал функциите едновременно на освобождаващ господар и на свидетел. От дословния текст на закона, издаден 5 години по-късно като новела, излиза, че с него императорът е искал да угоди на християните, които по религиозни съображения освобождавали робите си: „Който даде по религиозни съображения на робите си заслужена свобода в лоното на църквата..." (*Cod. Theod. IV 7,1:a.321*).[73] Ако евреин купел или обрежел роб-християнин, или друг иноверец, бил длъжен да го освободи. (*Cod. Theod. XVI 9,1:a.335/336*, респ. *Const. Sirm. IV*) През пролетта на 314 г. Константин

разпоредил всички свободнородени, изпаднали в робство по времето на Максенций, да бъдат освободени (*Cod. Theod. V 8,1*).

Когато Константин изисквал поне двама свидетели, за да имат показанията сила, това може да се припише на църковния обичай. (*Cod. Theod. IX 39, 3:a.334*)[74] Още през 316 г. императорът забранил осъдените на принудителен труд в рудниците или гладиаторски борби да бъдат жигосвани по лицата, тъй като „лицето е създадено по подобие на небесната хубост" (*facies quae ad simsilitudinem pulchritudidnis caelestis est figurata*). Несъмнено, в основата на това лежала християнската представа за човека като подобие на Бога (*Cod. Theod. IX 40,2:a.316*)[75] Когато Константин отменил смъртното наказание чрез разпъване на кръст и счупване на краката, направил това с оглед накръстната смърт на Христа.[76] Животът на затворниците бил облекчен с разпоредбата на императора, плътно прилепналите към нозете и ръцете вериги да бъдат заменени с по-свободни и затворниците да бъдат извеждани навън призори. (*Cod. Theod. IX 3,1:a.320*)

Намерението на Константин, да наложи принципите на нравствеността и хуманността в брачното и семейно право, говори от много негови закони. В някои случи е много трудно да решим, доколко християнските възгледи са повлияли на законодателя, но общо взето ако не пряко, то поне косвено влиянието на християнството не може да се отрече.

Според Августовите закони неоженените мъже търпели чувствителни ограничения при заемането на длъжности, което практически означавало наказание за неизпълнение на задължението към държавата на брак. Константин реабилитирал неоженените мъже, като премахнал ограниченията. (*Cod. Theod. VIII 16,1:a.320*) Тъй като с началото на IV в. и Църквата започнала да изисква със съборни решения въздържание и безбрачие от свещениците, то връзката със закона на Константин е очевидна, макар той да бил формулиран най-общо, а не само за духовниците.[77] Поради обявената от Христа неразтрогваемост на брака (*Matth. 18:5–6*) разводът бил отхвърлен. Император Константин разрешавал разводи само по взаимно съгласие и препятствал едностранното прекратяване на брака, което било ненаказуемо за мъже и жени единствено в следните случаи: ако партньорът бил изобличен като убиец, отровител или осквернител на гробове, а жената – като развратница,

магьосница или сводница (*Cod. Theod. III 16,1:a.331*).[78] Константин бил първият император, който за прелюбодейство предвиждал смъртно наказание, по всяка вероятност и за двата пола (*Cod. Theod. IX 9,29;4:a.326*). С основание прави впечатление, че въпреки разрастването на кръга от подсъдни по закона за прелюбодейството, то императорът изключил от него келнерките поради обкръжението им (*Cod. Theod. IX 7,1:a.326*)[79]

Неприемлив за християнското схващане за брака бил широкоразпространеният в Рим конкубинат. За силното влияние на християнския светоглед върху Константин Велики говори фактът, че той – сам плод на конкубинатна връзка и заченал най-големия си син в конкубинат – го запретил през 326 г. за женените мъже, (*Cod. Yust. V 26,1*)[80], а 10 години по-късно издал строга всеобща наредба: на конкубинатките и техните деца не се полага някакво състояние в подаръци, продажби или наследство, осигурено от мъжете или бащите им. Знатните мъже, съжителстващи в конкубинат с несвободни или социално по-нискостоящи жени, губели гражданските си права (*Cod. Theod. IV 6,2 сл.*)[81] Все пак Константин се показал готов на компромиси доколкото дал възможност на неженените мъже да узаконят децата си от свободнородени конкубинатки като сключат с тях допълнително брак (*Cod. Yust. V 27,5*)

Константин бранел нравствената чистота на жените и пазел брака с угрозата от най-строги наказания. За отвличане била предвидена смърт чрез изгаряне на мъжа и жената, ако тя била дала предварително съгласието си. На дойка-сводница изливали горещо олово в устата, а роб-съучастник – изгаряли (*Cod. Theod. IX 24,1:a.320*) Родители, които не подавали жалба за отвличане на дъщеря си, били изселвани. От пристрастния тон на закона можем да заключим, че императорът е бил лично засегнат.[82] Издал закони срещу масово разпространените в Либанон пред- и извънбрачни полови връзки.[83] Християнският обичай, годежът да се счита за почти равностоен на брака, подтикнал император Константин да регламентира юридически въпроса за годежните дарове и да признае годежа за договор (*Cod. Theod.* III 5, 2:a.319; III 5, 6:a.336)

При Константин Велики отново се наблюдава едно незачитане на съществуващите правови отношения и морални норми, което обаче не било достатъчно, за да се премахнат наследените от едно време положения на римското право и функци-

ониращите векове наред езически схващания и чрез законодателни промени те да бъдат забранени. Напр. императорът не издал закон срещу езическия обичай, да се изоставят деца, макар това да противоречало на християнските принципи. Затова пък проявявал симпатии към онези мъже и жени, които полагали грижи за изоставени деца, като им осигурил юридическа база за права над децата и лишавал родителите и господарите от всякаква възможност да си ги върнат (*Cod. Theod. V 9,1; a.331*) Косвено този закон пазел детския живот, тъй като стимулът, да се отгледа подхвърлено дете, бил значително повишен. Със същата насоченост бил и законът от 322 г. за детските парични помощи, който се опитвал да ограничи живата търговия с деца, родителите на които нямали средства за отглеждането им (*Cod. Theod. IX 27, 2*) В мотивацията за държавните парични помощи императорът осъдил подхвърлянето на деца като убийство, обявявал продаването и залагането на деца за недостойно и изтъкнал отговорността на владетеля, не само да пази поданиците си от материална мизерия, но и да ги държи далеч от моралните изкушения. Съдържанието на тези мерки нямало предтечи в римското право и ясно показва влиянието на християнското мислене върху Константин.[84]

В една пространна наредба на императора за избягване рушенето на семействата при разпределянето на семейните роби по императорските домени, като че ли долавяме християнско състрадание у императора: „Кой може да приеме, деца да се делят от родители, сестри – от братя, съпруги – от съпрузи?“ (*Cod. Theod. II 25, 1:a.334*) На това противостои безспорният факт, че Константин се е придържал към старото римско схващане, според което не може да съществува законен брак между свободни и роби (*Cod. Theod. IX 9, 1:a.326*)[85] Под моралния натиск на християнството императорът повел открита борба и забранил със закон една друга институция с дълбоки корени в умонастроението на римския народ – гладиаторските борби, първоначално приети, те били отричани енергично от християните като държавно организирани човекоубийства (publicum homicidiium).[86] В началото на своето управление Константин Велики осъждал германските военнопленници ad bestias, а през 315 г. наредил наказанието за кражба на дете да бъде гладиаторство (за свободни) и ad bestias (за роби и освободженци) (*Cod. Theod. IX 18, 1*)[87] 10 години по-късно тотално забранил

гладиаторските борби, кървавото меле на които противоречало на „гражданския мир“ и домашно спокойствие“ (*Cod. Theod. XV 12, 1:a.325*) Константин се задоволил с тази безцветна формулировка, за да не засегне простолюдието с едно по-решително осъждане на институцията, популярна от векове.

Различни мнения са изказани по повод въвеждането на неделята за държавен празник. През 321 г. Константин наредил dies solis да се смята за почивен ден от съдилищата и гражданските учреждения, но не и за стопанска дейност (*Cod. Theod. II 8, 1:1a*) При цялото значение на соларния култ през III–IVв. никой и не помислял, да погледне на деня на слънцето като на почивен и празничен. Сред християните обаче още от едно време неделята се считала за ден на Възкресение Христово (Господен ден = Кириаки), при което сравнявали Христос с изгряващото слънце. Константин е имал сериозни основания поради християнски съображения да направи този ден празничен вместо еврейската събота.[88] По волята на императора в този празничен ден за цял народ трябвало да се преустанови несветото съдопроизводство, докато благочестивото дело на освобождаването от робство било разрешено. Християните, както и досега, трябвало да празнуват „достопочтения“ ден с богослужение; във войската християни и езичници се събирали поотделно за молитва и богослужение.[89] Че Константин предпочел в законите си наименованието „*неделя*“ пред християнското „господен ден“, се дължало явно на желанието му, да създаде държавен празник за всички поданици на империята. Така избраното име трябвало да казва нещо и на християни, и на езичници. Когато Теодосий I обявил християнството за държавна религия, нямал тези съображения и заменил „неделя“ с „господен ден“ в изразителната на старогръцки език акламация: (*Cod. Theod. II 8, 18:a.386*) „Solis die, quem dominicum rite dixere maiores.“ В гръцкия и романските езици това нововъведение на Теодосий е запазено и до днес. През 321 г. Константин обосновал разрешаването на земеделска дейност на този празник по следния начин: „Всички съдии, градското население и занаятчиите могат да не работят в достопочтения ден на слънцето. Обратно на това, селяните трябва да продължат стопанската си дейност, тъй като няма по-подходящ ден за сеене и бране на грозде от предоставения от небесното провидение случай“ (*Cod. Just. III 12, 1*) Това изключение от почив-

ката в неделя дало повод на император Лъв VI (886–912 г.) да обяви с 54-а новела неделята за почивен ден на всички. Той отхвърлил обосновката на Константин в християнски дух, тъй като добрата жътва не се осигурявала с интензивна земеделска работа, но зависела от милостта Божия, която давала плодовете на полето. Щом еврейската събота се празнувала като пълен неработен ден, то колко повече това трябвало да важи за християнския „господен ден", който поддържал спомена за Възкресение Христово, а с това и спомена за нашето спасение.[90]

От огромно значение за материалния възход на Църквата бил Константиновият закон, който ѝ давал привилегията законно да наследява завещаното ѝ по последна воля на когото и да било (*Cod. Theod. XVI 2, 4: a.321*) Изглежда с обосноваването на този закон с правото на завещателя на безусловно изпълнение на последната му воля, императорът целял да спечели общественото мнение в полза на тази мярка.[91] Израз на еднозначното предпочитание на Константин към правоверната църква била известната наредба от 326 г., която лишавала всички еретици и схизматици от тази привилегия, давана на „съблюдаващите правоверния закон" (*catholicae tantum legis observatoribus*), т. е. на правоверните (*Cod. Theod. XVI 5,1*)[92]

От всичко това несъмнено следва, че император Константин, добре запознат с християнското мислене, не само подкрепял църквата като институция, но и повече или по-малко съзнателно прокарвал в законодателството си основните положения на християнството. Законите на императора са достигнали до нас единствено в такива сборници, които пропускат масово мотивациите, така че конкретно решение на нахвърляните тук въпроси се оказва често невъзможно. Компилаторите на Codex Theodosianus (435–438 г.) имали право да изхвърлят всичко, което не спадало към чистото jus. Въпреки това са запазени някои обосновки, които позволяват да направим изводи за личните интенции на императора.[93] Случайно възможното сравняване на една пълна конституция и едно извлечение от Кодекс Теодосианус, оправдава доверието в безупречното предаване на законовото съдържание от компилаторите.[94]

Още от първите векове на своята история Византия станала империя на ново средище по отношение и на формалните въпроси на правото. Папирусите от най-ранния период показват, че нотариатът в Константинопол заел водеща роля в

дипломатиката на Изтока още през IV–VII в. Забележително е, че Египет, страната с преобладаващи елинистически традиции, отстъпила привилегированото си положение и канцеларският и стил заприличал на този от останалата империя. Като основен белег за този процес можем да посочим приемането на т. нар. Табелионски документ. Влиянието на Константинополската патриаршия се открива и в Равена и дори в южноиталианските и сицилийски документи от средновизантийския период.[95]

б) Църковното право и епископско правосъдие от Юстиниан до завладяването от турците

Съблазнително е да проследим християнските влияния в законодателството на Византия от император Константин до края на съществуването ѝ. Като оставим настрана, че едва ли е налице необходимата подготовка, а и би надхвърлило рамките на това изложение, едно изследване от този род чака своя историк. Така че ще се ограничa в това, първо да охарактеризирам с примери духа на някои византийски кодекси, след което ще проследя развитието на горепосочените Константинови закони през по-късните векове.

Не само съвременните историци и юристи, но и неговите съвременници и непосредствени приемници давали най-различни оценки за законодателя Константин. Макар императорът непрекъснато да изтъквал „старото право“ и с голяма твърдост да поддържал стария съсловен ред, неговият племенник Юлиан публично заявил, че той с нововъведенията си е погубил старите закони и наследените от древността обичаи.[96] Съвсем определено така са изглеждали на критика-езичник издържаните в християнски дух и в интерес на Църквата законови разпоредби. Не само Юлиан е бил на това мнение. Т.е. стои въпросът – както при Константин така и при другите законодатели – доколко неговите закони са имали действителна сила. За много случаи имаме основание да приемем, че законовите разпоредби са останали, ако не изобщо, то поне на хартия с възнамеряваната и изречена от Константин строгост. Законотворчеството при самия император Константин и при неговите приемници се тълкува обикновено в този смисъл. Примери за първия век след Константин дава в изобилие Codex Theodosianus.

Така Констанций II променил наказанието за отвличане на девици – предвидената от баща му смърт чрез изгаряне – в обикновено смъртно наказание (най-малко за свободнородените: *Cod. Theod. IX 24, 2: a.349*). Хонорий и Теодосий II наказва ли озлочестяването на монахини с конфискация на имуществото и изселване (*Cod. Theod. IX 25, 3: a.420*). По подобен начин определеното от Константин Велики смъртно наказание за прелюбодеяние било заменено от една новела на император Майоран с конфискация на имуществото и изселване (*Maior. nov.* 9) Изглежда, че смъртното наказание никога не е било прилагано спрямо жените-прелюбодейки.[97]

Ако се сравни принципното отношение на император Юстиниан към Църквата и неговите изказвания за връзката между imperium и sacerdotium със съответните схващания на Константин Велики, ще се окаже, че всичко онова, което в началото на IVв. е било само грандиозен зачатък, нещо като месианско съзнание на императора, след двувековно развитие изпъква съвсем ясно пред очите ни. В прооймиона на 6-а новела Юстиниан обявява свещеническата служба и императорската институция за най-големите Божи дарове на човечеството; тяхната хармония давала на хората всички възможни предимства; така че императорът непрестанно полагал грижи за православието и свещеничеството предвид очакваната за това Божа награда (*Nov. 6: a.535*) Както е известно Юстиниан, подобно на някои по-късни императори, имал теологични амбиции и издържал някои свои новели в чисто проповеднически тон. Поучително в това отношение е сравнението между новела 77 и новела 141; и двете се отнасят до хомосексуалността, т. е. третират по същество една и съща тема. По-късната с 24 години новела може да се окачестви като малка проповед. Започвайки с Божията благодат и изобилието от човешки грехове, подтиквайки към действено покаяние с цитати от Библията, императорът предупреждавал за Божия гняв, който ще сполети хората, ако продължават да живеят в порока на хомосексуалността. Назидателният пример със Содом трябвало да подбуди грешниците към нов живот. Императорът препоръчвал да изповядат греховете си на патриарха, да се покаят в името на спасението на собствената си душа. Предвид предстоящите Великденски празници Юстиниан се надявал, наставленията му

да не останат напразни, та за пореден път да се отклони Божият гняв (*Nov.* 141: a.559)

Най-ясен израз на пълното признаване и равноправие между Църквата и държавата в законодателството предлага една новела на Юстиниан, която давала на каноните от първите четири Вселенски църковни събора (Никея, Константинопол, Ефес, Халкедон) силата на общозадължителен закон. С императорска наредба важните и основополагащи принципи на църковното право били поставени наравно с държавните закони. („Ние приемаме догмите на горепосочените четири свещени църковни събора и Светото Писание и спазваме техните канони като държавни закони" (*Nov. 131, 1: a.545*)[98] Между другото, с тази разпоредба се обяснява възникването и популярността на т. нар. номоканони – византийски сборници, които обединявали светски (номой) и църковни (канони) закони. При общоизвестните позиции на Юстиниан е излишно да привеждаме примери за постоянната му и активна подкрепа на правоверната църква; между другото, тази негова никога нескривана ориентация послужила като мотив за нападението на вандалите в Африка. Въпреки това, не бива да се забравя, че в основата си извършената по негово време кодификация на правото все още следвала старото, т. е. предхристиянско римско законодателство. Юстиниан бранел не само приоритета на латинския език, но и този на старото римско право.

Когато около два века след Юстиниан император Лъв III (717–741 г.) обнародвал Еклогата си – подборка от актуални правни закони – той все още се опирал на Юстиниановия корпус, т. е. на Институциите, Дигестите, Кодекса и Новелите на Юстиниан, което и изрично подчертал във встъплението. Според променените изисквания на времето латинският език навсякъде бил заменен с гръцки. Като източници на Еклогата трябва да посочим освен новелите на императорите след Юстиниан, обичайното и църковното право.[99] Сега е моментът да подчертая, че върху свода на Лъв Светото Писание оказало явно по-малко влияние отколкото църковните канони. Примери за влиянието на църковното право върху Еклогата предлагат наредбите за инцеста. Църквата осъждала най-строго не само кръвосмешението, но с течение на времето брачната забрана обхванала все повече степени на родство. За кръвосмешение Еклогата наказвала с отрязване на носовете и на двамата

партньори и разделянето им (*Ekl. 17:125*) Както и преди, половото общение между родители и деца, брат и сестра, несъщи родители и несъщи деца, снаха и зет със свекър и свекърва, чичо и племенница или леля и племенник било наказуемо (*Ekl. 17:23–34*) Сега под забраната попадали и бракът между първи братовчеди и дори бракът между техните деца (втори братовчеди), между родителите на съпрузите, между сестрата на едния от съпрузите и брата на другия (*Ekl. 17, 37*) За тези наредби Еклогата надминала дори каноните на Труланския събор от 692 г.[100] Още Юстиниан забранил брака между кръстници и кръщелници (*Cod. Yust. V 4, 26, 2: a.530*). Пето-шестият църковен събор разпрострял забраната за брак поради духовно родство върху кръстника и майката на кръщелника.[101] Еклогата и тук внесла допълнение, като включила в духовното родство и сина на кръстника (*Ekl. 2:2*) По-късно, вероятно при Василий I и дъщерята на кръстника била включена в забраната.[102] Това показва явното влияние на църковните наредби върху Еклогата на Лъв III. По-късно ще приведем и други примери от този законник за проникването на християнското мислене в законодателството. На друго място ще разгледаме интересната глава за широко разпространената във Византия практика на членовредителните наказания, които за първи път в правов сборник се появили тъкмо в Еклогата и то в изобилие.

Императорите от Македонската династия начело с Василий I (867–886 г.) и Лъв VI (886–912 г.) си поставили за задача да кодифицират правото съобразно нуждите на времето. Верни на византийския традиционализъм, поставили в основата на своите законници Юстиниановия корпус, като наредили, той да бъде преведен изцяло на гръцки, понеже през IX в. владеенето на латинския език било минимално. При това обновяване на римското право Еклогата на Лъв III била изнамерена за незадоволителна както поради своята сбитост, така и поради своя инициатор – първия император-иконоборец, отречен напълно от православните императори на Македонската династия. В увода на Procheiros nomos Πρόχειρος νόμος или Прохейрон Василий I нарича Еклогата пътеводител в Юстиниановия корпус, „превратаджийски“ закон.[103] Въпреки това, било неизбежно някои въведения в Еклогата, станали междувременно обичайно право, да не намерят място в законниците на Македонската династия. Тъй като юристите, на които дължим

превода и редакцията на основното ѝ съчинение – т. нар. Basiliká (Βασιλικά) не били в състояние да отстранят противоречията между Юстиниановото законодателство и наредбите в Еклогата – особено в наказателното право – някои несъгласуваности останали; за тяхното отстраняване били написани отделни новели от Лъв VI.

Тъкмо от включващия 113 новели свод на този император можем да усетим напредващата християнизация в духовния живот на Византия. Като проповедник Лъв VI, учител на когото в научното знание бил Фотий – най-видният учен на този век, обединявал качествата на класически оратор и византийски теолог. До нас са достигнали около 30 хомилии, държани в църквата, подвързани в богато украсен том, съхраняван днес в Атонския манастир „Ватопед". Императорът не можел да изостави проповедническия тон и при редакцията на новелите си. Прооймионът на 51-вата му новела започва по следния начин: „Би било добре и благотворно за нас, да следваме Божиите целебни закони. Понеже, ако живеем така, то няма да се нуждаем от човешките закони и ръководени сигурно от излъчваната от тях светлина, не бихме изпитали нужда от правна човешка защита. Но тъй като е трудно всички хора да станат господари на тинята и мочурищата и да се издигнат с отправена към небето молитва към Бог, то и човешката предвидливост е намерила спасение като изработили собствени правила. Докато нашият Господ и Спасител напомня, че е милостив и всички онези, които живеят, вкусвайки от изобилието на даровете му, облекчават притеснените и угнетените, а онези, неблагодарните и без състрадание към близките си, не само че не протягат ръка на нуждаещите се, но и ги забравят, сякаш завиждат на слънчевите лъчи за това, че виждат мрачното им съкровище. Затова сега е нужно, да се издаде един закон относно това човешко умонастроение и т. н."[104] Това е само един пример за много подобни места в сборника новели на Лъв. Както Константин Велики обосновал забраната за жигосване на лицето с неговото богоподобие, така и император Лъв VI аргументирал забраната за кастрирането с теологично разсъждение: самоскопецът е виновен, тъй като самоволно е разрушил сила, дадена на човешката природа от Бог. Той се изстъпва с едно ново създание и се опитва да съперничи на Божията мъдрост.[105] Новелата на Лъв за всеобщата празничност на

неделята (*Nov.54*) вече бе спомената по-горе. В прооймиона на своята новела 2 императорът изтъкнал високите предимства на църковните канони и обяснил това с вдъхновението на техния създател от Бога.[106] В новела 31 (за разводите) законодателят започва буквално с Адам и Ева.[107] В новелата на Лъв VI за осиновяването се проявява разложението на римското осиновително право под влияние на обичайното. При Лъв този процес бил вече доста напреднал и довел – в християнски дух – до окончателно отпадане на староримската patria potestas: императорът живо се застъпвал за правото на жените и евнусите да осиновяват (*Nov. 26, 27*) По-рано, за да се разреши на една жена осиновяване, бил необходим императорски рескрипт (rescriptum princpiis). Възникналото с осиновяването право на разпореждане било смекчено от император Лъв VI в един вид настойничество; майката имала равни права с бащата – поне що се отнася до настойничеството над малолетни и имала власт над собствените си деца.[108] В духа на църковното право, което поставяло като пречка за сключване на брак духовното родство между кръстник и кръщелник, при Лъв и осиновяването се превърнало в такава пречка (*Nov. 24*) Докато според Юстиниановото законодателство след прекратяване на осиновителния съюз, т. е. след освобождаването от зависимост на собственото или осиновеното дете, те можели да се оженят, то Лъв по принцип забранявал брака между осиновени братя и сестри. Мотивирал тази забрана с възникналото при църковната церемония (по осиновяването) духовно родство между осиновените братя и сестри.

Проникването на християнското мислене, съобразяването с наредбите на каноничното право и напомнящите проповед формули до такава степен доминирали в новелите на Лъв VI, че никой по-късен византийски законник не можал да го надмине. В каква посока вървяло развитието на византийското право като цяло, разбираме по съотношението между светското и епископското правосъдие. Още със законите на Константин Велики на епископите било припознато третейското правосъдие, решението от което било валидно и без съгласието на двете страни. Юстиниан наредил, че ако епископ се съмнява в някой светски съдия, то той може да притегли делото към себе си (*Nov. 86, 4: a.539*) и определил епископите за инстанция, отговаряща за правната защита на поданиците (*Nov. 86, 1*)

Всички процеси, в които подсъдими били монаси или монахини, се решавали от епископски съд (*Nov. 79: a.539*), а също и когато делата засягали клира (*Nov. 83: a.539*) Император Ираклий признал на епископите правото да привеждат в изпълнение третейските си решения и наредил при престъпления на духовно лице или монах предварителното следствие да се води от епископ и едва делата за задлъжняване да се предават на светски съдия.[110] Светски съдия нямал право да ревизира произнесена от епископски съд присъда.[111] От средата на 80-те години на Хв. Епанагогата – предшественицата на Василиките на Македонската династия – изключила напълно престъпленията на духовните лица от компетенциите на светските съдилища.[112] Макар новелата на Ираклий и проектът в Епанагогата да не влезли във Василиките, не бива да се съмняваме в практическото им значение през късновизантийския период.[113]

Още от самото начало епископските съдилища се опитали да включат в своите компетенции решаването на всички въпроси, свързани с нравствено-религиозния живот: разводи и бракосъчетания, благотворителни дарения и др. През 1086 г. император Алексий I наредил по въпросите на брачното право и спасението на душата (ta psychiká τὰ ψυχικά) да има думата само архиепископски или епископски съд.[114] Във времето на Палеолозите влиянието на епископското правосъдие нараснало още повече. Подтиснатото десетилетия наред по време на Латинската империя от западните завоеватели православие значително утвърдило положението на ортодоксалното духовенство и престижа му сред народа като негов предводител и говорител в борбата срещу латинците. Така през късновизантийския период на висшето духовенство се удало да заличи границите между светската и духовната юрисдикция, да разшири компетенциите на патриаршеските и епископските събори. Който е прелиствал Константинополските патриаршески регистри от XIV–XVв., издадени преди век от Миклошич и Мюлер по двата Виенски ръкописа, постоянно ще се натъква на измислената от издателите стереотипна формула: „Съборът реши спора." (synodus dirmit controversiam). В повечето случаи става дума за гледани от патриаршеския събор дела за имуществени спорове за наследство.[115] За този процес допринесла липсата на добри светски съдии. Показателно за катастрофалното състояние вътре в съдийското съсловие по времето на Палеолозите било,

че учредената от император Андроник III през 1329 г. съдебна колегия от четиримата „всеобщи съдии на ромеите" не просъществувала дълго. През 1337 г. трима членове от тази върховна съдебна инстанция, чиято задача била да се бори срещу корупцията, били отстранени поради вземане на подкупи и изпратени в заточение.[116] Широко разпространената юрисдикция на епископските съдилища по време на турското господство била важна опора за православната църква.

в) Постепенно християнизиране на византийската правна мисъл

По-нататък ще се опитам да проследя някои от гореизложените закони на Константин Велики в тяхното развитие през отделните периоди от историята на византийското право и по този начин да докажа нарастващата християнизация на византийската правна мисъл.

Законът на Константин за освобождаване на робите в църква намерил своето вярно продължение в наредбата от Еклогата, с която покръстването освобождавало от робство. Ако член от семейството, в което служел робът, било то господарят, съпругата или децата им – последните със знанието или по заръка на родителите си, извършел „свето и спасително кръщение" над роб, то този бил освобождаван (*Ekl. 8, 4*) Характерни за византийските законници са многото наредби за разтрогване на брак. От една страна, броят на малкото основателни за Константин причини за развод бил увеличен от Теодосий II и Юстиниан (*Nov. 22, 15: a.536*), а от друга, Юстиниан за първи път забранил развода по взаимно съгласие (*Nov. 117, 10: a.542*) За него единствената основателна причина за развод бил стремежът към аскетичен начин на живот. Още през 566 г. Юстин II отменил този закон (*Nov.140*) По тази отмяна можем да съдим за големите трудности, които срещало налагането на християнските принципи в брачното право. Това проличава от наредбите за сключване на втори брак. Според един закон на Константин жена, която не е получила в продължение на 4 години известие от съпруга си, заминал на война, можела да сключи втори брак. Юстиниан удължил този срок на 10 години и поставил допълнително условия: за смъртта на съпруга да е получено известие от военните служби, след

което следвал срок на изчакване още 1 година (*Nov. 22, 14: a.537; Nov. 117, 11: a.542*) По принцип на разведените бил разрешен втори брак. По никакъв начин императорът не можел да наложи забраната за втори брак между разведени, основаваща се на думите на Христа, (*Matth. 19, 6–9; Mk. 10, 9–12*) 48-ми апостолски канон и различни други канони. С доживотен престой в манастир императорът наказвал онези съпрузи, изпратили на партньора си неоснователно разводно писмо или разделили се по взаимно съгласие, но без причина, приемлива за Юстиниан (*Nov. 117, 13: a.542; Nov. 134, 11: a.556*)

Решителна стъпка в християнизирането на брачното право извършил Лъв III в *Еклогата* (*2, 12, 13*) Подобно на Константин, той ограничил основанията за развод до четири: блудство на жената, импотентност на мъжа, опасно за живота преследване и проказа. Маниакалността, респ. лудостта на партньора не се признавала за причина за развод. От значение е подробната мотивация, основаваща се изключително на Библията: „Мъдростта на Бог, Твореца и Създателя на всички неща, ни учи за неделимото единство на тези, които съжителстват в брак в Бога. Понеже той сам, който извика човека от нищото в битието, не създаде жената по същия начин, което би било възможно, но я направи от мъжа, за да положи със закон неделимостта на брака, тъй като явно една плът е дадена в две лица. – Понеже, когато по съвет на змията жената преди мъжа опита от горчивия плод, то Бог не я отдели от него, но и мъжа, като престъпи със съпругата си Господнята забрана, не го отдели от нея, но наказа греха без да разтрогва брака. Този ясен закон е потвърден от Бог с неговите думи; когато фарисеите го запитали: „Разрешено ли е човеку да се отделя по някаква причина от жена си?“ той отговорил, че свързаните от Бога не бива да се разделят по никакъв начин от хората, освен поради блудство. Да следваме този закон и нему да се повинуваме, да не добавяме нищо друго към него. Тъй като все пак лошотията сред повечето хора е здраво уседнала и те не живеят в любов един с друг и разтрогват брака по нищожни причини, то смятам за необходимо, до приведа буквално основанията за развод в предстоящия закон.“ Съвсем по различен начин звучи един закон за разводите 300 години по-рано при императорите Теодосий II и Валентиниан III: „Нареждаме, щото е разрешено да се сключват бракове по взаим-

но съгласие, но веднъж сключени, те могат да се разтрогват само след изпращането на разводно писмо. Съображения относно децата ни карат да препятстваме разводите." Следвало изброяване на причините, повече на брой в сравнение с Константиновите (*Cod. Just. V 117, 8: a.449*) Законодателите по това време и дума не обелили за християнски подбуди като мотив за препятстване на разводите. От съпоставката на мотивациите на законодателите става очевидна задълбочаващата се християнизация на правната мисъл през средновизантийския период в сравнение с ранновизантийския. Освен това, нека отбележим, че Лъв VI, който, доколкото било възможно, се ръководел от принципа на humanitas (φιλανδρωπία), признал допълнително лудостта на единия партньор като причина за развод. Във всички случаи преди развода мъжът трябвало да се опита да живее с партньора си поне 3 години, а жената – 5 (*Nov. 11, 112*) Различно дългият срок показва, че и тук по традиция от староримското право нещата били в полза на мъжа.

Колко трудно и продължително било налагането на християнските принципи в някои аспекти на брачното право се вижда от развитието на конкубината. Белязаната от християнски дух смела позиция на Константин Велики вече бе очертана по-рано. В това отношение Vв. представлявал крачка назад. Подобно на Теодосий II и Валентиниан III, императорите Лъв I и Антемий наредили, щото богатите мъже могат да оставят имущество на децата си, родени в конкубинат (filii naturalis) при условие, че нямат законни наследници, и ако въпросните вече са изявили готовност да встъпят като куриалии в общинския съвет на бащиния си град (*Cod. Just. V 27, 3, 4: a.470*) Тези мерки не били нищо друго освен опит, да се спасят муниципиалните сенати, застрашени от изчезване поради непосилни финансови тежести – т. нар. литургии.[117] Законодателството на Анастасий I не съдържало и един параграф против конкубината. Той признал отказаната до този момент легитимност на сключваните в бъдеще конкубинати и родените от тях деца (*Cod. Just. V 27, 6: a.517*) Тази отстъпка трябвало да направи конкубината по-привлекателен от брака. С право наредбите на Анастасий, както и много други били отменени 2 години по-късно от наследника му Юстин I (*Cod. Just. V 27, 7: a.519*) Легитимирането на конкубината чрез допълнително сключване на брак имало сила само за вече съществуващите

конкубинати, но не и за бъдещите; осиновяването на деца, родени в конкубинат, било отново премахнато и забранено: всички деца на конкубинатки, попаднали между 517–519 г. в patria potestas на биологичните си бащи, били отново върнати в по-раншното си непълноправно положение. Голямо благоволение спрямо децата на конкубинатките показал император Юстиниан. По същество, той не само възстановил конкубината от класическо време, но издал и множество наредби в интерес на конкубинатките и децата им. Признал легитимността на libri naturales дори и при наличието на наследници от брак. Изключение от тази отстъпка правели само родените със статус на роби конкубинатни деца. Конкубинатните синове на заможни бащи, дори и при наличието на наследници от брак, можели да получат легитимно наследство от баща си, в случай че постъпели на служба в курията на родния си град. В определени случаи узаконяването на децата от конкубинат можело да стане с императорски рескрипт. Нелегитмните деца от конкубинат и техните майки получили при Юстиниан някои права за наследство и издръжка.[119] Може да се стори странно, че Юстиниан, който така много се съобразявал с Църквата, по въпроса за конкубината издал, недопустими от църковна гледна точка закони. Това може да се отдаде освен на неговия „класицизъм" по юридическите въпроси, на силата на тези отношения и на дълбоката вкорененост на този обичай. Самият той подчертавал принципа на човечност (*philanhtropiá*) спрямо децата от конкубинат. Една негова новела по този въпрос започва така: „Законодателството на римляните по-рано не се грижеше за извънбрачните деца и нямаше към тях никаква милост" (*Nov. 89, praef.: a.539*) В този случай *philanhtropiá*-та на императора стои в подчертано противоречие с позицията на църквата, станала меродавна в законодателството на Константин. Във всеки случай, трябва да подчертаем, че Юстиниан с благосклонните се наредби винаги е имал предвид само моногамните полови връзки; децата, родени от забранени или безчестни връзки, т. нар. spurii оставали и занапред, както и досега, безправни.

Въпреки толерантността на Юстиниановото законодателство църквата осъждала конкубината. През VIII в. той все още бил широко разпространен. Еклогата на Лъв III търпяла конкубината и закриляла конкубинатките от своеволните изоставяния на мъжа (*Ekl. 2, 8*) Едва законодателството на Македонски-

те императори еднозначно приложило църковните принципи към конкубината. Показателна е наредбата на Василий I в споменатия *Прохейрос номос* (*Proch. Nom. 4,26. = Zepi II 128*): „Тъй като установихме, че връзката между конкубинатка и мъж, който желае да живее с нея, е била дозволена при древните, смятаме, че не е редно да пренебрегнем този закон, та нашето общество да се опозори с безбрачни полови връзки. Затова нареждаме, щото от днес нататък никому да не е разрешено да държи в къщата си конкубинатка. Понеже сме на мнение, че това по нищо не се различава от блудството. Ако той иска да живее заедно с нея, то трябва да сключи брачен договор според установеното. В случай, че я смята за неравностойна на себе си, за да му бъде жена, тогава не бива да влиза в полово общение с нея, но да я пусне и да си вземе жена, каквато смята, че му подхожда. Ако пък предпочита да води аскетичен живот, то това може да бъде само желано от нас." В най-висока степен показателно в този текст е радикалното приравняване на конкубината към блудството и позоваването в заключение на живот във въздържание. В духа на баща си се изказал и Лъв VI в новелата си за конкубината. Той възобновил забраната му – вероятно това е било нужно – с обосновката, че противоречи на християнското учение (*Nov. 91 стр. 301, 3 сл.*) „Между брака и безбрачието няма средно положение" (*Nov. 89 стр. 297, 6 сл.*) Логично следствие било наказването за конкубинат с телесните наказания, прилагани обикновено за блудство: оженения налагали с 12 удара с пръчки, а неоженения – с 6 (*Basil. 60, 37, 83*). Изглежда отхвърлянето на конкубината под влияние на Църквата изглежда се наложило във Византия през следващите векове. В предназначената за практическо ползване от съдиите *Peira* (Πεῖρα)– свод закони от XIв., дело за признаване на родени от конкубинат деца се считало за крайно необичайно (*Peira 49, 24 = Zepi IV 253*) Мнението на вещите лица (magistratos, μάγιστρος) било подкрепено, между другото, с една наредба от Василиките (*Basil. 60, 37, 2*) Пасажът свършва с показателната бележка, че това схващане изглежда твърде строго в настоящия случай. Такива места ни дават право да заключим, че предвидените в сводовете наказания за морални простъпки не винаги са били прилагани стриктно. От друга страна, през покъсните векове родените в конкубинат деца били равнопоставени на всички други извънбрачни деца.[120]

Строгото Константиново наказание (чрез изгаряне) за отвличане било смекчено още при наследниците му, както се спомена по-горе, в обикновено смъртно наказание, а през Vв. – в конфискация на имуществото и заточение. Император Юстиниан се върнал към смъртното наказание за отвличане на свободна жена или чужда робиня (*Cod. Just. 13: a.533*) Особено наказуемо за него било отвличането на монахиня, тъй като представлявало насилие не само спрямо човек, но и незачитане на Бога. Отвлечената монахиня подлежала на смъртно наказание, както и всички момичета, отвлечени по собствена воля, а имуществото ѝ оставало за съответния манастир или църква (*Nov. 6, 6: a.53*) По-късно Юстиниан смекчил тази наредба, като присъдата за похитителя и неговите съучастници била смърт с конфискация на имуществото, а за отвлечената монахиня – най-строг манастирски затвор (*Nov. 123, 43: a.546*) През 563 г. Юстиниан съществено смекчил наредбата: единственото наказание за похитителя било конфискация на имуществото при всички обстоятелства, понеже било недопустимо извънбрачното полово общение да се възнаграждава вместо да се наказва (*Nov. 143, 1: a.150, 1*) – Еклогата на Лъв III смекчила наказанието за отвличане и обезчестяване на девица и монахиня с отрязване на носа на престъпника и с жигосване на съучастниците му (*Ekl. 17, 24*) Похитителят на монахини се смятал за осквернител на храмове и прелюбодеец, понеже съблазнявал невеста Божия. Тази, основана на църковното мислене мотивация, трябвало да оправдае сходството между наказанието за това престъпление с това за прелюбодейство: и на монахинята, и на похитителя отрязвали носа.[121] Новата формула на император Василий I в Procheiron-а поставяла ударение върху заплахата за обществената сигурност от употребата на оръжие при отвличането и затова наказвала престъпниците със смърт, съучастниците – с отрязване на носа, бой и подстригване. Ако извършителите не носели оръжие, то на подстрекателя отрязвали ръката, а другите били бичувани, подстригвани и жигосвани (*Proch. Nom. 39, 40*) Лъв VI потвърдил закона на баща си с новели (*Nov. 35*) Както свидетелстват много историци и хронисти наредбите на *Прохейрона* били спазвани през средно- и късновизантийския период.[122]

Без съмнение приравняването на годежа по статус към брака се дължало на църковното влияние. Още Константин

Велики признал годежа за договор и смятал развалянето на годеж за наказуемо. Във всеки случай, не сме достатъчно наясно с наказанията по този повод, нито в законодателството на Константин, нито в това на Юстиниан.[123] Пето-шестият църковен събор обявил сватбата с чужд годеник за прелюбодейство, наказвано с тежка епитимия.[123a] Изглежда, под влияние на този канон била наредбата в Еклогата, която предвиждала отрязване на носа за онзи, който влезел в полов контакт с чужда годеница по нейно съгласие (*Ekl. 17, 32*) Лъв VI допускал разтрогване на годежа в случай, че се докажел полов контакт между годеницата и друг мъж по време на годеничеството ѝ (*Nov. 93*)

Постепенно в римо-византийското право се наложило църковното схващане за моногамията. И в най-древното римско право бигамията се смятала за тежко нарушение на моралния ред, но не се наказвала; била само морално укорима. Дори по време на тетрархията двуженецът можел да бъде сигурен в моралния укор от страна на съдията (*Cod. Just. V 5, 2: a.285*) Църковното право се борило с цялата си енергия срещу двуженството.[124] Василий Велики обявил бигамията на един мъж за прелюбодейство –[125] възглед, потвърден и от Трулския събор.[126] В този случай обаче каноничният постулат не можал да се наложи изцяло в Еклогата на Лъв III. Тя постановявала, двуженецът да бъде бит, а вторият брак да бъде разтрогнат, като се прогони жената (с децата ѝ) (*Ekl. 17, 35*) Василий I прибягнал до радикално решение, като приел в своя Procheiron канона на Трулския събор: двуженецът бил признаван за виновен в прелюбодейство; било възможно, втората жена да бъде оправдана, ако действителното положение не и е било известно.[127] Има причина, да се съмняваме в практическото приложение на наказанието за прелюбодейство, отрязването на носа, при бигамията. Във Василиките двата параграфа от Еклогата и от Прохейрона стоят един до друг, което говори за неопределеност и за различие в практиката през късните векове.[128] Приемането на един църковен канон в императорски законник е симптом за духовното развитие и е от голямо значение. Лъв VI направил следващата стъпка, като в прооймиона на 9 новела признал програмно приоритета на църковното право над гражданското: „Тъй като следваме наредата на църковните дела със

същото внимание, то подкрепяме решенията на светите канони и добавяме, щото противоречащите им държавни закони да бъдат отстранени от правните сборници „като наказание за това противоречие".

Макар по време на късната империя абортът да не се третирал като криминално престъпление, то древното римско право го смятало за безнравствено деяние, подобно на бигамията. Църквата от самото начало се грижела най-енергично за раждащия се човешки живот и направо окачествила аборта като убийство.[129] Юстиниан нищо не променил в старото законодателство, само мимоходом (между 535 и 542 г.) признал аборта като причина за развод (*Nov. 22, 16* липсва *Nov. 117, 8*) Пето-шестият църковен събор наказвал за аборт с отлъчване от църквата.[130] Отново Еклогата била тази, която наказала извънбрачното забременяване с бой и изселване (*Ekl. 17, 36*) Като се има предвид яростната полемика на църковните отци и съборите не подлежи на съмнение, че тези наказателни наредби се дължат на влиянието на църковните кръгове. И тук може да се проследи поетапното налагане на църковните принципи, тъй като едва *Прохейронът* на Василий I разпространил наказуемостта на аборта върху всички случаи на бременност, дори и при брачната, запазвайки тежестта на наказанието от Еклогата (*Proch. Nom. 39, 71*) Тази наредба останала в сила и през следващите векове.

Колко трудно старите популярни обичаи се поддавали на изкореняване се вижда от гладиаторските игри и борбите с животни. За забраната на Константин и мъглявата ѝ обосновка по-горе стана дума. Тази забрана обаче изглежда нямала голям ефект. Един закон на император Валентиниан и Валент от 365 г. нареждал християните да не съдят игрите (*Cod. Theod. IX 40, 8*), следователно игрите продължавали да съществуват. До същия извод води и един закон на император Аркадий и Хонорий от 399 г. (*Cod. Theod. XV 12, 3*)[130a] Един век по-късно при император Анастасий I (499 г.) чуваме за забрана на игрите с животни. Толкова по-странно е, когато една Юстинианова новела от 537 г. подчертава, че народът ще запази всичките си забавления, сред които надбягванията с колесници, гледането и убиването на диви животни (*Nov. 105, 1: 502, 3–10*)

3. Социални проблеми

а) Робство

От направения по-горе опит да покажем с конкретни примери нарастващото влияние на християнското мислене и църковни канони върху законодателството от късноримската и византийска епоха, могат да се направят два извода: 1. Утвърждаването на християнските елементи, съпроводено с неколкократни реакции, продължило неочаквано дълго – половин хилядолетие; 2. Църквата във Византия никога не се е стремяла, а вероятно не е имала и силата, да упражнява пряко въздействие върху законодателството. И ако императорите в продължение на векове са се съобразявали в някои отношения с църковните положения, то това се дължало по-скоро на авторитета на църковните отци или съборите отколкото на тяхната пряка интервенция.

Нека имаме предвид тези съображения при разглеждането на въпроса за робството. Без съмнение робството е една от онези институции, способна, най-малкото, силно да охлади симпатиите на съвременния човек към Античността. Нашият век е принуден да влезе в ролята на съдник на минали времена и системи, когато милиони хора са били осъдени на затворнически и безправен живот като римски роби само заради своята раса, светоглед или политически убеждения, макар и днес да не се живее по-добре, с тази разлика, че тогава са гладували повече отколкото средно днес. Освен това, от историята на икономиката се оказва, че е било невъзможно съществуването на античното и късноантично общество без роби – извинение, което XX век няма.

Дори такъв проницателен владетел и законодател от Късната античност като Константин Велики не е и помислял да отменя робството. А само улеснил освобождаването, което било очаквано най-вече от християните (manumissio in ecclesia). Освен това, държал извънредно много на съсловните граници и в духа на староримското право за робите предвиждал различни тежки наказания.[131] Но как се е отнасяла църквата към робството? Съвременните противници на църквата не пропускат да изтъкнат, че тя не била повела борба срещу робството. С повече или по-малко стръв те подчертават, че след победата

си църквата се обвързала със светските власти и пожертвала робите заради личните си интереси. Че църквата не предприела нещо за премахване на робството, не може да се отрече. Но от нея непременно трябва да се снеме обвинението в опортюнизъм. Нещата изобщо не са стоели така: апостолите и най-ранните църковни отци, отчасти поради своя социален произход, са се борили срещу робството и едва епископите от времето на Константин и Теодосий са започнали да се отнасят снизходително към него. Робството било приемано и от Новия Завет, по-скоро като самопонятна икономическа и политическа основа на античната култура и общество, като каквото и било оправдавано от гръцките философи, но в никакъв случай – осъждано. Известни са поне половин дузина цитати от Посланията на апостолите, които насърчават робите, смирено и вярно да служат на господарите си, а господарите да бъдат справедливи към робите.[132] В своето Послание до Филимон апостол Павел го моли за Онисим, неговия роб, без да иска освобождаването му. От друга страна, християнството от самото начало проповядвало равенство на всички хора пред Бога. В първите християнски общини всички различия от предходната религия, социално положение и пол губели своето значение: „Понеже всички вие, които сте кръстени в Христа, сте приели Христа. – Тук няма нито юдей, нито езичник, нито свободен, нито мъж или жена, понеже всички вие сте едно в Христа“ (*Гал. 3, 27 сл.*) Това равенство пред Бога било разбирано от апостолите и от отците на църквата изключително в религиозно-нравствен смисъл, а не като база за социал-революционна програма. Ако такъв обрат не е настъпил в ранното християнство, когато в много общини броят на робите надминавал този на свободните, то колко по-малко бихме могли да очакваме това през по-късните векове, когато голяма част от социално-издигнатите и образовани слоеве приели християнството. Становището на ранните отци на църквата било в значителна степен предопределено от едно място в Първо послание до коринтяните, което недвусмислено застъпвало, от една страна, поддържането на съсловния ред, а от друга, изхождайки от религиозна гледна точка, разтваряло социалните противоречия в незначещо нищо: „Всякой да си остава в званието, в което е призван. Роб ли си призван, да не те е грижа; но дори ако можеш да станеш свободен, още повече се възползвай от

робството, защото призваният в Господа роб, е Господен свободник, тъй също и призваният Господник, бива Христов раб. Вие сте скъпо купени, не ставайте роби на човеците. Всякой в каквото звание е призван, братя, в него и да остава пред Бога" (*I Кор. 7, 20–24*) Затова робското звание не може да е изглеждало на апостолите като нещо презряно, защото сам Христос с накръстната си смърт – обичайното за роби смъртно наказание – дал светъл пример за най-дълбоко смирение. Така те насърчавали робите да разбират своя тежък жребий като един вид проверка в смирение и страдание.[133] „Понеже тогава беше свободен в човешки (профанен) смисъл и беше откупен от Христа, сега си роб Христов, макар в профанен смисъл да си освободженец", казва Тертулиан в една показателна с отпечатването на социалните върху нравствено-религиозните термини форма.[134] В същия дух е схващането и на Григорий Назиански: „За мен всеки морално недостоен човек е роб, и всеки морално безупречен – свободен."[135]

Като имаме предвид изходната позиция на християнството и установения вече традиционализъм във византийското законодателство, постепенното и частично подобряване участта на робите във Византия не учудва. Както се каза: премахването на тази институция е било немислимо поради тежката икономическа ситуация през Късната античност. Най-многото, което са можели да направят християните, било непрестанно да подтикват господарите, особено ако самите те били християни, към едно по-справедливо и меко отношение към робите. Климент Александрийски предупреждавал господарите, да не третират робите си като животни, тъй като те също били хора и събратя пред Бога.[136] От друга страна, християните полагали усилия да издигнат в нравствено отношение робите, от които поради безправното им социално положение бил очакван един начин на мислене. В своята полемика срещу християнството философът Целз го подигравал, че привържениците на новото учение били най-вече роби, жени и деца. В негов отговор Ориген защитавал универсалността на християнството, което приобщавало и неправоспособните по римските закони лица, като отбелязал, че: "във вярата ние посочваме на робите средство, което да им даде благородни убеждения, а с това – свобода и благородство."[137]

Изглежда по времето на тетрархията, през IVв., броят на робите като цяло не бил твърде голям. От т. нар. Максимална тарифа – едикта на Дисклетиан от 301 г. за най-високите цени – можем да заключим, че по това време в производството и занаятите са преобладавали свободните работници.[138] Работниците от императорската монетарница също не били роби (*Cod. Theod. X 20, 1, 1: a.317*) Явно, роби не били масово използвани и в земеделския труд, иначе не би било имало нужда Константин Велики да издава закон, с който да закрепостява безусловно и насила избягали или заподозрени в опит за бягство coloni към земята (*Cod. Theod. V 17: a.332*) Този закон бил неколкократно повтарян: Теодосий I настоявал, че свободните по социален статус трябва да се смятат за роби на земята, на която били родени (*Cod. Just. IX 2, 53: a.393*) Изглежда, само големите латифундии са разполагали с достатъчно роби за земеделски труд. През V–VIв. в Египет едрата поземлена собственост на някои влиятелни фамилии и на църквата се разраствала все повече за сметка на дребните собственици; явление, добре засвидетелствано в папирусите. На някои от тези огромни латифундии работели хиляди coloni, които по социално положение малко се различавали от робите. Тези латифундии били управлявани от добре организирани канцеларии. Домашната прислуга, която съдържали по това време Апионите в Египет, както и големите господари от другите провинции на империята – т. нар. bucelarii, съставлявали значителен процент от робите (*Cod. Just. IX 12, 10: a.468*) Това, че полусвободното население заприличвало все повече на роби, карало свободнородените да не се колебаят, да нарекат себе си „роби". „Ваш роб" (ὑμέτερος δοῦλος) била обичайната верноподаническа формула, с която египетският писмописец от онова време се обръщал към великия „господар", (δεσπότης).[139] Докато северноафриканските роби, свързани със сектата на донатистите, били само предупреждавани от своите господари, то coloni-те били пребивани от бой, т. е. към тях се отнасяли по-зле отколкото към робите (*Cod. Theod. XVI 5, 52, 4: a.412*) И наистина, стопанското положение на много свободни било по-тежко отколкото това на робите. Това обусловило развитието по-късно на прословутия patrocinium, обект на законодаване през IV–Vв. (*Cod. Theod. IX 24*) Икономически слабите свободнородени селяни доброволно се отдавали под защита на едрите земевладелци, като им

предавали малките си имоти с една повече или по-малко действителна дарствена грамота или документ за продажба и така избягвали данъчните задължения. Същевременно се отказвали от своята независимост и се превръщали в полусвободни селяни. Държавата губела своите данъкоплатци и свободни граждани – т. е. войниците си в полза на едрите земевладелци. Законът на император Валент от 368 г., който забранявал такива машинации, нямал голям ефект. През 535 г. Юстиниан заострил закона (*Nov. 17, 13*)

Срещу наличието на голям брой роби у някои особено богати хора се обявил св. Йоан Златоуст, който със собствените си очи виждал условията в големите градове Антиохия и Константинопол. Ако човек имал нужда от роби, то достатъчно му били един, най-много двама. Ятото роби, съпътстващо своите господари по време на разходката им из пазара или до банята, било смешно и безполезно.[140] В печален контраст с това разхищение на роби стояла все по-чувствителната липса на работна ръка. Доказателство за липсата на работна ръка представлява една наредба на император Зенон (474–491 г.) за хидрофилаксите. Групата роби, охраняващи напоителната система и цистерните в столицата, трябвало да носи на едната си ръка татуировка с името на императора, като предпазна мярка срещу самоволни отлъчвания (*Cod. Just. IX 43, 10, 4*) Юстиниан се погрижил за максималното оползотворяване на работния капацитет на столицата с наредбата за най-строг надзор над новопристигналите в Константинопол от провинцията: работоспособните роби били връщани на своите господари по родните си места; работоспособните и същевременно безработни столичани трябвало да се захванат с полезна за държавата дейност като хлебарство и градинарство (*Just. Nov. 80, 4, 5: a.539*) Тъкмо по това време положението на трудовата борса и в селското стопанство се усложнило още повече поради неколкогодишна чумна епидемия (541–544 г.).

Църквата, която междувременно се наредила сред едрите поземлени собственици, а в някои области – сред едрите земевладелци, също разполагала с роби. От една новела на Юстиниан научаваме, че само Великата църква на Константинопол е разполагала с 1 100 погребални бюра (*Just. Nov. 43: a.537*) В друга новела на същия император за отчуждаване на „недвижимите“ от владението на Църквата се говори за заети в сел-

ското стопанство роби (*Just. Nov. 7 praef. a.535*) При тези обстоятелства Църквата наистина не е имала интерес да се бори срещу института на робството само по себе си. Толкова повече, че гореописаното, застъпено в Новия Завет схващане било прието в официалното църковно право от IV–V в.[141]

Демографският облик на Византийската империя претърпял значителни промени в края на VI през VII и VIII в. От времето на Маврикий (582–602 г.) славяните повече или помалко по пътя на завоеванието започнали да се заселват масово в земите на империята – не само в северните провинции Тракия и Македония, но и в Тесалия, Епир, останала средна Гърция, Атика, Евбея и дори на Пелопонес. Изглежда, в онези векове славяните са населявали цялата гръцка територия на Балканския полуостров, включително малки и големи градове, отделни райони, дори труднодостъпни места. Ако подробностите и точната степен на инфилтрация и заемане на земите да не могат да се устновят, то поне изворите не оставят никакво място за съмнение в този факт.[142] Съвременните езиковеди могат да потвърдят посоченото от византийските текстове „славянизиране“ или „варваризиране“ със славянската етимология на много гръцки топоними.[143] Предвид честите нападения на авари, перси и най-вече араби, както и иконоборчеството, византийското правителство не било в състояние да спре славянизацията през онези векове. Преселването на славяни в Мала Азия, извършено от Констанс II и Юстиниан II (641–668 г.) (692 г.), говори за пренаселването на европейската територия на империята. Сведения за планомерни военни и преселническо-политически акции срещу славяните имаме едва от края на VIII в. и особено от началото на IXв. При Константин V (741–755 г.) около 208 000 славяни, избягали по море от България, били заселени във Византия.[144] При владетелите от Македонската династия, когато Византия си възвърнала напълно свободата на действие във външната политика и дори тръгнала да подчинява други племена, включително и славяните, било направено едно любопитно за тази глава езиково съотнасяне между славяни и роби (склави). Откакто се помни, основната част от робския контингент се попълва от военнопленници, този античен обичай продължил и през Средновековието. Покорените славяни (склавени, словени) в говоримия език на франки, араби и византийци през IX–X в. се

превърнали в „склави"; народното име станало нарицателно.[145] Има сведения за извършената от император Никифор I (802–811 г.) голяма преселническа акция с малоазийски селяни в завладените от славяните области в Пелопонес и Средна Гърция.[146] Източните провинции отново били заселени с бежанци от завладените от арабите територии.

Всички тези преселвания довели до съществено подобрение на отношенията в селското стопанство и може би по принцип са представлявали основа за силата на империята през средновизантийския период.[147] Създаденият в края на VII в. и началото на VIII в. Νόμος γεωργικός продължава да споменава за използване на роби в селското стопанство. Тук се появява и самостоятелно действащата община-колектив (κοινότης χωρίου), която гарантирала изпълнението на данъчните задължения на общината към държавата. В *Nomos Georgicos* се говори за свободни селяни, наематели и арендатори на земи, също за крепостни, които плащат „десятък".[148] Колективът на общината разпределял освободената земя. Според византийското право всяко поземлено владение било държавно и дори едрите земевладелци можели да бъдат лишени от собственост, ако не плащали редовно данъците си. Преди да постъпи в манастир един светец от VIII в. – Филарет, разпределил голямото си състояние в добитък и роби; така предварително добре парцелирания му според обичая имот попаднал в ръцете на държавата; Филарет не можел лично да го подари.[149] От тези няколко намека проличава, че императорската администрация през средновизантийския период здраво е държала юздите в ръце и както по-рано е осигурявала финансовата база за военните и политическите начинания на правителството.

През IX–X в. във византийското стопанство се появили войнишките имоти – първото ясно свидетелство за тях е новелата на Константин VII от 947 г. Основавайки се на старата традиция на „пограничниците" (limitanei) – въоръжени селяни от времето на Късната Римска империя, правителството искало чрез тях да укрепи селячеството и в същото време да защити империята. През Хв. императорите от Македонската династия повели упорита борба с нарастващата власт на едрите земевладелци, което можем да проследим конкретно в редица новели. Гладът за земя у аристокрацията и църквата бил подхранван преди всичко от успешните византийски офанзиви,

които донасяли нов капитал в земя. За да регламентира изкупуването на дребни земеделски владения император Роман I Лакапин възстановил с новела от 922 г. т. нар. право на привилегирована покупка – προτίμησις, т. е. преди земята да се продаде и даде под аренда на чуждо лице трябвало да се предложи на различни категории близки и съседи. „Силните" (δυνατοί) можели да купят земя от селяните само в случай, че вече притежават имот в даденото село.[150] Няколко години покъсно едрите земевладелци се възползвали от лошата жътва и глада (927–928 г.), за да изкупят селските земи на безценица. За това научаваме от една новела на императора, с която всички функциониращи дарения, наследства и подобни били обявени за недействителни и която разпореждала частично безвъзмездно връщане на неправомерно придобитите поземлени участъци.[151] Не само „силните", които умеели да се спогаждат с чиновниците и съдите, но дори и дребните селяни, които се опитвали в ново патрониумално движение да избегнат данъчния гнет и несигурност в качеството си на домочадци (πάροικοι) под закрилата на богатите, създавали затруднения на централната власт. Че църковното земевладение не се различавало по нищо от светското, се вижда от едно писмо на Симеон Теофраст, от което научаваме, че през Хв. митрополитът на Патра е знаел, как да се сдобие по неправомерен начин с войнишки имоти.[152] Редица новели на император Константин VII и Роман II по въпроса за привилегированата покупка и връщането на неправомерно придобитите земи са израз на упоритата борба между правителството и влиятелната поземлена аристокрация.

По въпроса за робите в законодателството на Македонската династия били внесени незначителни промени. В Procheiros Nomos (34, 2), както и от край време, се казвало, че „робство" е понятие от народното право, което противоречи на природното.[153] Няколко новели на Лъв VI също били посветени на този въпрос. Тук конкретно се наблюдава тенденцията към ограничаване на робството и облекчаване съдбата на робите. Още Юстиниан забранил увеличаването броя на робите чрез съдебни решения. Разпоредил, че не бива да съществува наказание, което да превръща свободнороден в роб (*Just. Nov. 22, 8:* a.536) Друг източник на роби било доброволното отдаване в робство в рамките на патрониума. Явно, в края

на IX в. това било често срещано явление, което принудило Лъв VI с 59-та си новела да забрани продаването на личната свобода с наказание бичуване.[154] От друга страна, същият император смекчил наказанието за дезертьорство от война: наказанието за двукратно дезертирал било тригодишно робство, при следващ опит – робството се удължавало; само при първи опит за бягство можело да се очаква помилване.[155] Роби, чиито господари били починали, без да оставят завещание и наследници, не попадали под разпореждане на фиска – доколкото това не било препятствано от погасяването на стари дългове – а били освобождавани.[156] Като цяло Лъв VI проявил забележителна непоследователност в законодателството си относно робите: от една страна, държал роб да няма право на свидетелски показания, тъй като не бил лице sui iuris[157] и препятствал всеки опит за освобождаване на роб чрез манастир, свещеник или епископ (*Nov. 9, 11*) От друга страна, с почти трогателна безпомощност наредил собствените му роби, да се разпореждат с имуществото си още приживе или със завещание, но не дръзнал, да изиска такова, несъгласуемо със староримското понятие за робство действие от своите чиновници и поданици (*Nov. 38*) От Хв. робите постепенно получили право на парично възнаграждение за труда си.[158] С прословутото си човеколюбие (*philanthropia*) Лъв VI се отнесъл действително сериозно към робите, което и доказва свидетелството на хрониста за 3 000 освободени от императора роби, изпратени като колонисти в Южна Италия.[159] Неговият пример последвали по-късно императорите от Комниновата династия – Алексий I и Мануил I, които имали нужда най-вече от войници за непрестанните си войни.[160] Законодателните текстове обаче доказват, че християнската съвест на тези владетели направила робството спъни камък за тях. Затова Алексий I чувствал необходимост да се оправдае с невъзможността да промени из основи наследената конвенция, затова пък полагал усилия да отстрани някои несправедливости.[161]

В някои отношения във византийското законодателство постепенно започва да се наблюдава едно достойно за човешки същества схващане за робите. Що се отнася до брака и семейството, това се дължало без съмнение на християнството. Според старото римско право робите, като безправни лица, не можели да сключват брачни договори и поради това

съжителството им било невалидно. Юстиниан публично обявил, че безправното положение на робите в старото римско законодателство по нищо не се различава от смърт (*Nov. 22, 9; стр. 152, 17 сл.*) и че робът, който иска да се задоми, първо трябва да бъде освободен (*Nov. 22, 11; Nov. 78*) От законодателството на Лъв VI разбираме, че през Хв. браковете между свободни и роби били смятани за законни (*Nov. 100, 101*) Император Алексий I признал, дори изисквал бракосъчетанието на роби да се извършва от свещеник според църковния обичай.[162] Затова, че християнството виждало в роба не една безправна вещ както старото римско право, а надарено с душа същество, показва обичайното във Византия нарицателно име за роб – psycharion (ψυχάριον = душичка); през Хв. го срещаме у Константин VII.[163] В предхристиянско време като убежище за роба, който не можел да се отърве от нечовешкото отношение на своя господар, служели храмовете и статуите на императора, а в християнско – църквите.[164] Натоварените със защитата на такива роби чиновници ekdikoi (ἔκδικοι, defensores) можели да ги продадат на друг господар. Неведнъж се случвало, господарите да се опитат насила да измъкнат робите си от църквата.[165]

Основен източник за запазване на робството през средно- и късновизантийския период били многобройните войни и големия брой военнопленници от тях, които можели да избегнат робската участ – в случай че не били откупени или разменени – само с авантюристично бягство. Почти всички византийски романи и много новогръцки народни песни разказват за такива съдби и за устроените по цялото Средиземноморие пазари на роби. Дори и в Константинопол имало такъв пазар на мястото на днешния Баязидов площад, който носел показателното име „Долина на скръбта".[166] Търговията с роби имала тарифа, достигнала до нас напр. в Codex Justinianus.[167] Цената на неук възрастен роб била 20 солиди, на занаятчия – 30, на писар – 50, на вещ в лекарското изкуство – 60 солиди. За евнух плащали 50, а ако имал и специални познания – 70 солиди. През X в. цените били почти същите както през VI в., за което съдим от руско-византийските търговски договори. През XII в. най-високата цена на роб била 1 златен фунт (=72 νομίσματα или ὑπέρπυρα).[168] Както и другите търговски стоки и продадените роби били облагани от държавата с 10 % данък оборот

(κομμέρκιον, kommérkion) – доходен източник, от който не си струвало да се отказва.[169]

Изглежда, след края на латинското господство в империята имало твърде малко роби. Във всеки случай, феодално организираното стопанство от късновизантийския период не ги познавало.[170] Въпреки това между XIII–XV в. в източната част на Средиземноморието търговията с роби процъфтявала. До първата половина на XIV в. каталанските търговци ежедневно продавали по 1–2 дузини роби и от двата пола. Във венециански Крит през XIV в. много вървели робите-гърци. Изглежда, едва през XV в. намалява броят на робите-гърци по средиземноморските пазари.[171] Най-голям дял в това доходоносно занимание имали морските градове Венеция и Генуа. В един такъв важен център между Изтока и Запада като Дубровник забраната за търговия с роби от 1416 г. нямала практически никакво значение.[172]

б) Данъчна система

От голямо значение за социалните отношения по това време във Византия били данъците, тяхната система и администриране. Още в Jmperium Romanum най-омразните чиновници били събирачите и изкупвачите на данъци. Показателно е, че Константин Велики заплашвал изнудването на чиновниците със смъртно наказание.[173] Забележката на императора, че защитата на фиска му лежи по-малко на сърце отколкото интересите на отделния човек, била съвсем необичайна на фона на старото римско схващане, според което интересите на държавата винаги стоели на първо място пред тези на частното лице.[174] В своето известно, издържано в мрачни краски, описание на епохата от средата на V в. Салвиан характеризира римската данъчна система със следните страшни думи: на бедните, изтощени поданици варварите вдъхвали по-малко ужас отколкото събирачите на данъци.[175] По-слабите трябвало да носят бремето на по-силните. Дори ако човек загубел състоянието и имота си, не престават да го облагат с данъци.[176] Макар това описание, да се отнася за условията в Галия, можем да го отнесем и към Източната империя. От тази гледна точка Ростовцев отправя тежки обвинения към късноантичната държава, която разрушила икономиката с безсмислено насилие и строг

фискализъм.[177] Мисля, че въз основа на по-нови изследвания същата картина ще се прояви в някои отношения и за Византия. В книгата си за „Финансовото дело в ранна Византия" Й. Караянопулос изследва данъчната политика на императорите от IV–VI в., използвайки богат изворов материал.[178] Той показва, че по това време са съществували голям брой различни по степен данъчни облекчения и опрощения на данъци, което при тези владетели се дължало освен на изтъкваното от самите тях човеколюбие (*philanthropiá*) и на известна доза реализъм в преценката на стопанските факти.[179] Чест правят на мнозина императори от тази епоха усилията им, да се борят срещу несправедливия гнет и нищетата на икономически слабите, което се вижда от цяла поредица социални мерки като curra annonae – осигуряването на продоволствие за столицата, като назначението на defensores plebis (civitatis), които да защитават по-слабите класи от насилия, като правото на народа да обжалва съдебни решения и като наказания срещу корумпирани данъчни служители. Тези императори поставили основата на благосъстоянието и богатството на Юстиниановото време.

От големия брой документи от средно- и късновизантийския период, както и от възникналият вероятно през X в. трактат за събирането на данъци имаме точни сведения за методите на византийската данъчна политика и нейните социални отражения. Стожери на данъчната система в ранна Византия били поголовният и поземленият данък. За селското стопанство съществували още данъци върху впрегатния добитък, данък за пасище и т. нар. συνωνή, т. е. едрият земевладелец бил длъжен да продава на държавата хранителни продукти и суровини на определени от нея цени. Този данък, събиран в началото инцидентно, станал регулярен още през ранновизантийския период. Превръщането му в паричен данък през средновизантийския период било съвсем обичайно; тогава го изплащали зависимите парици.[180] По-късно станали регулярни и два допълнителни данъка – дикератон и хексафолон, удачно съчетани в производното декаратохексафолон, тъй като били събирани заедно; те съставлявали около 10% от данъчната сума. Освен това били събирани и два вида такси за самите данъчни служби: единият с подходящото име „обичай" (сюнетейа, συνήθεια, synetheia) представлявал такса за ръководителя на събирането на данъците, другият вид – елатикон[181] – се полагал

на подчинените за усилията им по събирането. Тези два вида такси заедно с двата допълнителни данъка правели почти 1/4 (ок. 23%) от цялата данъчна система. Не стигало това, но съществували още „кошнички" – задължително натурално издължаване към чиновниците по местно споразумение.[182]

Върху византийските селяни тегнели и други повинности към централната финансова администрация и провинциалните данъчни служби: при нужда трябвало да осигуряват квартири и издръжка на офицерите и войниците от византийската армия, да подготвят ездитни и бойни коне, животни за обоза, както и да поемат издръжката на гарнизоните.[183] Подобно на голям брой чиновници от военни комисии, геодезисти и други служители от данъчните служби, висшите чиновници от провинциите също имали претенции за безвъзмездна издръжка по време на инспекциите си. Всички тези служби били нарични удачно „насилие" (ἐπήρεια, epereia). Описанията на съвременниците представят посещенията на провинциалните чиновници като истински набег, който потърпевшите се опитвали да избегнат, доколкото било възможно.[184] Сега разбираме, защо всички едри земевладелци – частни лица и манастири, са се стремяли към освобождаване от данъци, удостоверявано от императора с дарствена грамота (χρυσοβουλλάτον). Тъкмо от тези документи научаваме за огромния брой най-различни данъци, плащани от византийците. В дълги монотонни редици се изброявали всевъзможните данъци и задължения, което явно е ставало по желание на хитрия просител. Винаги се намирал синоним за „ненасилен", с което бил изразяван имунитетът срещу различните „насилия". Че такива документи били издавани в огромно количество, доказват, от една страна, многото запазени оригинали, а от друга, terminus technicus (χρυσοβουλλάτον) за благото на снабдения с такъв документ данъкоплатец. Многото запазени хрисовули за данъчно освобождаване са били дадени на манастири, най-вече на тези от Атон, но и от други части на Гърция. Според византийското схващане църковното и манастирско земевладение били държавна собственост и следователно също били данъкоповинни.[185]

Данъчният служител във Византия в никакъв случай не бил чиновник в същинския смисъл на думата. Често монополът върху данъците бил предоставян временно от държавата на някое частно лице, което заемало положение, подобно на

изкупвача на данъци от времето на Римската република. Регулярно изкупуване на данъци може да се докаже отново най-късно от XI в.[186] Скоро тази система се изродила в необуздима спекулация. От една заповед разбираме, как изкупвачите са повишавали изкуствено данъците.[187] При тези спекулации обаче някои изкупвачи оставали на сухо. В своите мемоари старият военачалник Кекавмен дава истински пример на децата си: „И да не си помислил да се заемеш с изкупуване на данъци. Изобщо, не се хващай на работа при фиска, ако не искаш да загубиш хляба си и да оставиш на наследниците си грижи вместо добро наследство, та постоянно да пребивават в тревога. Ще ти разкажа една поверена ми от моя баща история, на която той е бил очевидец. Имал племенник – протоспатарий и стратег Йоан Май, разумен и делови, богат на най-различни номизми и всякакви блага. Веднъж му дошла на ум идеята, да се хване на служба (при фиска) като епископсис на Арависа. Когато Май се съветвал с баща ми, този започнал да го разубеждава, но Май посочил жилищата на столичани и казал: „Всички тези домове са построени благодарение на фискални служби." След като баща ми заминал за провинцията, Йоан Май постъпил на служба като епископсис и заминал. След няколко години баща ми се върнал в столицата и отишъл да види Май, но го нямало в дома му. Вестиарият на Май, хванал баща ми и го завел при св. Павел в орфанотрофейона. Баща ми заварил Май, заключен като затворник в една мрачна килия, както казваше – в дървени пранги, проливайки сълзи и загубил всяка надежда в живота. Не му достигали 60 литри, които искали от него. Така и не намерил спасение, а останал длъжник и след смъртта си. Ти и сам знаеш, колко много са пострадали от такива служби за хазната. Загубиха чинове и собственото си състояние."[188] Във Византия данъчните спекулации не правели впечатление на никого, но църквата неведнъж забранявала на своя клир да приема такива постове.[189]

в) Социални грижи

Ако от IV в. до самия край на Византийската империя сред ползващите се от имунитетите на хрисовулите на първо място да стоели манастирите и клира, то за това имало две причини. Най-напред византийският император се чувствал

не само защитник на православието, на догмата, но също благодетел и ктитор на всички църковни институции. Освен това повече или по-малко открито била изказвана мисълта, че облагодетелстването на църква или манастир ще бъде възнаградено някога от Бог. От концентрираната молитвена сила на събраните в дълги литургични служби монаси императорът се надявал на помощ и закрила за империята и семейството си. Но и друга гледна точка имал предвид владетелят, когато правел дарения и предоставял имунитети. Поради материалната мощ на църквата и нейните служители от тях се очаквало интензивно участие в *социалните грижи*. Още Константин Велики наблегнал на тези очаквания при предоставянето имунитети на духовниците: да не се посяга на доходите на клира, тъй като те щели да бъдат използвани за полза на бедните. (*Cod. Theod. XVI 2, 10: a.320*) Същото повтаря и Констанс II: че приходите на духовниците и управляваните от тях работилници ще отиват за бедните и нуждаещите се и поради това са печалба за религията. (*Cod. Theod. XVI 2, 14: a.357*). Във Византия социалните грижи – било то за бедни, стари или болни – лежали изцяло на гърба на църквата. Античният полис не познавал планомерното социално осигуряване и неговите учреждения. В елинистическите царства, както и по времето на Римската империя нуждаещият се бил зависим от *филантропиа*-та, изпросените прояви на милост от страна на господаря. Едва християнството признало за задължение подпомагането на бедните, слабите и изпадналите в нужда, независимо от лицето. Думите на Христа: „Доколкото сте сторили това на едного от моите най-малки братя, Мене сте го сторили." (*Matth.* 25, 40) и притчата за милосърдния самарянин (Лука 10, 30–37) се превърнали в модел на поведение. Всъщност, имало нещо по-различно отколкото грижата на богатия земевладелец за болния му роб или от построяването на лазарети в армията. За християнина любовта към ближния се разпростирала върху *всички* страдащи. „Преодоляването на едностранността била великата мисъл на християнството. Ранната църква се стремяла да приложи заповедта за любовта към ближния спрямо всички хора и за най-нисшите, което езичеството въпреки стоическата етика не направило; то не се ограничило да помага само с пари, което и по-рано било правено, но за първи път започнало системно да изгражда учреждения навсякъде, където било

възможно, и в тях бедните били добре дошли като братя, където за тях се грижели според случая по-продължително или по-кратко."[190]

С легитимирането на християнството през IV в. се разкрили нови възможности за проявя на любовта към ближния под формата на социални грижи. Централната фигура в историята на учрежденията за социално осигуряване бил първият от четиримата велики гръцки отци на църквата – св.Василий Велики. Той изучил същността на монашеството и на аскезата – не само по книги, но и от личен опит; като епископ на Кесария Кападокийска решавал задачите по спасяването на душата и администрирането на такъв голям диоцез. Както с построяването на манастир в семейното имение край Понта и създаването на Правилник за манастирското общежитие той станал основател на киновийно организираното монашество, така със съграждането на една голяма болница и приют за бедни пред портите на епископския град дал светъл пример на по-късните векове. С устройването на тези благотворителни учреждения той извършил акт на разбраната по християнски philanthropia, която се била превърнала в знаме на църквата още преди него.

Тук трябва да спомена социалните грижи на монашество още от времето на пустинножителството. Във всяка община съществувала особена длъжност (diakonia), която се занимавала с разпределянето на милостинята и провизиите. Особено значение тази длъжност добила в манастирите край големите градове, често използвани като житни хранилища – допълнителен резерв към държавния. През VI в. институтът на диакониа-та се разпространил от Египет по целия гръцки Изток и дори в Рим заел трайно място.[190a]

Доколко социалните грижи минавали за специфично християнско дело през IV в. показва примерът с император Юлиан. В едно свое писмо владетелят пише за philanthropia-та, която за него била равносилна на цяла програма, следното: „Човек трябва да практикува преди всичко philanthropia, тъй като я следват много други блага, изключително и всичко превъзхождащо благоволението на боговете. Филантропиата обаче е многостранна и различна: хората биват умерено наказвани, за да се поправят, както учителите поправят децата при нужда, както и боговете го правят."[191] За Юлиан важ-

на част от императорската филантропиа била отзивчивостта към нуждите на поданиците, социалната помощ.[192] При наставленията за организирането на социалните грижи Юлиан, чиято цел била езичеството да измести християнството, имал за образец християнските стремежи и учреждения. Може да се покаже, че макар да представял филантропията за езическо-антична, на Юлиан не му е било известно, езичниците по негово време да са полагали социални грижи за бедните и за практическото функциониране на филантропиа-та се отнесъл към християните и техните благотворителни учреждения от IV в.[193]

В една наредба за даренията на социални учреждения, Юстиниан изброява най-важните видове от тях, съществували по това време в Константинопол: xenodoheion = ξενοδοχεῖον, nosokomeion = νοσοκομεῖον, orphanotrophéion = ὀρφανοτροφεῖον и ptochotrophéion = πτωχοτροφεῖον. (*Cod. Just.* I 2, 19: a.528) Социалната грижа за бедните била в ръцете на приюта за бедни (Ptochotropheion), за болните – на болницата (Nosokoméion), за сираците – на сиропиталищата (Orphanotropheion). В този списък липсват само засвидетелстваните за Константинопол старчески домове (γεροντοκομεῖον). Всички гръцки наименования били неологизми с изключение на xenodocheion-а, често наричан и xenon. Xenon-и съществували още през класическата древност: това били стаи за чужденци, които богатите предназначавали за гостите си, както и обществени сгради за посрещането на чуждестранни пратеничества.[194] В християнско време xenon-и и xenodocheion-и станали синоними на странноприемница и на общежитие за чужденци, в които настанявали преди всичко бедни и болни. Постепенно учрежденията за социално подпомагане се специализирали: случаите за хирургията или вътрешните болести били предавани на болниците (nosokomeia), докато xenonите се грижели за хронично болните, боледуващите, както и нетрудоспособните. През VI в. в законодателството на Юстиниан тази разлика била вече ясно прокарана.[195] Много сакати и безработни, напр. инвалиди от войната или онедъгавени поради членовредителни наказания били приютявани в т. нар. птохотрофия, където се грижели за тях продължително, докато ptocheia, πτωχεῖα не се превърнали в обикновени приюти за бедни.

Естествено, големите градове първи са изпитали нуждата от такива благотворителни учреждения. Че в Константинопол постоянно пребивавали безработни и безпарични, се вижда от

една цитирана по-горе наредба на Юстиниан. (*Nov. 80, praef.*) Поради това още от ранновизантийския период започнало основаването на приюти за бедни и болници, свързани по устав териториално или персонално с някоя църква или манастир. По принцип в цялата империя управлението на учрежденията за социални грижи било поверено на епископите. С един закон от 530 г. Юстиниан наредил, епископите да следят за изпълнението на завещанията, ако в тях се предвижда строеж на църква или друго благотворително учреждение, респ. дарение за тях. Строежът на църквата трябвало да приключи най-късно до 3 години, на болницата (тук xenon е употребен в този смисъл) – за 1 година; междувременно болните били настанявани в къща под наем. Благочестивите дарения били изреждани веднага след отварянето на завещанията. След изтичане на посочените срокове епископите били длъжни да се погрижат за сградата и да назначат за управители на болниците и приюти за бедни, сиропиталищата, старческите домове, странноприемниците подходящи мъже. (*Cod. Just. 13, 45,* I). По-късно някои от тези духовници-предстоятели на учрежденията за социални грижи направили блестяща кариера. От техните редици излезли 9 от Константинополските патриарси и 1 Антиохийски патриарх.[196]

През цялото съществуване на Византийската империя държали църквата да администрира учрежденията за социални грижи и те да имат връзка с църква или манастир.[197] Императорите, ако и сами да не основавали такива институции, неведнократно ги подкрепяли с помощи и дарения. В духа на византийското схващане за социалните грижи техните дарения били свързани с припомняне на християнската любов към ближния и безкористна служба на нуждаещите се „братя".[198] Понякога императриците, напр. съпругата на Теодосий I Флацила, давали достоен пример с грижата си за болните. В учрежденията за социални грижи бедните, респ. болните били обект не само на безвъзмездни грижи и лечение, но им давали и малки парични помощи, обикновено при изписването им. Пример за милосърдна дейност на знатен византиец от IX в. е Ирина – майка на неизвестния автор на Житието на св. Теофано – която непрестанно посещавала бедните в баните на Харматий и ги миела.[199] Естествено, важен елемент от социалните грижи било безплатното здравеопазване. Малцина богаташи можели

10. Нереида от ковчежето „Вероли" – Лондон.

11. Богородица. Слонова кост – Ливърпул.

да си позволят скъпи лекари и разточителни лечения с продължителни престои в санаториуми, каквото прекарал гръцкия софист и оратор от II в. сл. Хр. Аристид в светилището на Асклепий в Пергам. С основание двамата светци-лечители Козма и Дамян били едни от най-популярните фигури във византийската агиография, тъй като според преданието те упражнявали своето изкуство безвъзмездно. Затова ги нарекли anargyroi, ἀνάργυροι (безсребърници). В памет на тази двойка лечители, понесли мъченическа смърт в Киликия, били издигнати църкви не само в родния им град, но и в много други градове на империята. В Константинопол имало поне 6 храма, посветени на тях, сред които и известният Космидион, основан от Павлин – висш чиновник при Теодосий II. Той се намирал на върха на Златния рог, някъде около днешния Еюб. Тази византийска църква, която се запазила до последните дни на Византийската империя, била един вид християнски Асклепийон. Болните прекарвали нощта вътре в базиликата, светците им се явявали насън и им предписвали лекове; чудни вести били прочитани на пациентите. Всичко това напомня инкубационната техника в античния култ към Асклепий, с който този бил естествено свързан. Трябва да подчертая, че култът към светците се основавал на по-различни предпоставки от асклепиевия култ и че породените от народното суеверие молитви и странните, свързани с чудодейни изцеления текстове, никога не намерили прием в православната литургия. Колко били почитани тези лечители и колко много са вълнували фантазията на народа показват общо 48-те чудеса на св.св. Козма и Дамян, текстовете за които са само изброени в *Bibliotheca hagiographica graeca*.[200]

Освен Козма и Дамян в Източната Църква били почитани и 11 други светци-лечители, също наричани „анаргирой". Най-популярният светец-лечител на Египет бил Кир, който заедно с войника Йоан загинал мъченически по времето на Диоклетиан в Александрия. Патриарх Кирил наредил мощите и на двамата светци да бъдат пренесени от Александрия в Менутис, наречен по-късно по името на св. Кир – Абукир (аба Кир). Построената в Менутис църква познавала подобно инкубационно чудодейно лечителство както и Космидиона в Константинопол. В Египет учрежденията за социални грижи се развивали в тясна връзка със силното монашество. Още в мо-

нашеския устав на св. Пахомий се говори за манастирски странноприемници. В ксенодохийона до главната църква в Нитрийската пустиня пришълците можели да останат до 1 седмица, при по-дълъг престой били наемани на работа. И игуменът Исидор поддържал ксенодохийон, както ни съобщава монашеската история в *Historia Lausiaca*; в египетските градове също били поддържани различни благотворителни учреждения.[201]

В Палестина болниците, старческите домове, приютите за бедни и един приют за прокажени с около 400 легла били под протекциите на императрица Евдокия, съпруга на Теодосий II. При големите тълпи пилигрими, които заливали Светите места през Късната античност, осигуряването на подслон и грижи за болните и немощните в широк мащаб било задължително. Такива приюти имало в Йерихон на Йордан и в пустинята, а в Йерусалим – един приют с почти 3000 болнични легла. В Антиохия Йоан Златоуст се погрижил да настани болните в носокомийони и на прокажените – в намиращия се пред града приют за бедни. Юстиниан определил за голямата болница в Антиохия бюджет от 4000 солиди; там мъжете и жените се помещавали в различни постройки.

Значителни и уникални постижения в областта на социалните грижи се свързват с името на патриарха на Александрия – Йоан, живял в края на ранновизантийския период (патриарх 610–619 г.) и влязъл в историята с прозвището „Милостивия" (eleémon, ἐλεήμων). Той основал в столицата Xenodocheion, Nosokomeion и Ptochotropheion. Когато през 610 г. персите нахлули в Сирия, безброй бежанци наводнили Александрия. Йоан настанявал ранените и болните в болници, където се грижели за тях безвъзмездно. За читавите бежанци открил кредитна служба, която отпускала на всеки мъж дневно 1 кератион (1/24 от солида = на почти дневна надница на наемник в тогавашна Александрия), а на всяка жена и момиче – 2 кератиона. Когато сътрудниците на Йоан му обърнали внимание върху факта, че някои бежанци носят скъпи накити, той ги смъмрил, като им припомнил думите Господни: „Всекиму, който ти проси, давай." (Лука 6, 30).[202] С патриарх Йоан Милостивия се свързва и първия известен в историята родилен дом. В 7-те окръга на Александрия светителят издигнал домове с по 40 легла за самотни бедни жени. Там те оставали 21 седмица след раждането, а при изписването им правели подарък от

1 керамис (1/3 от солида = 8 кератиона).[203] Както изрично се подчертава, средствата за всички тези начинания идвали от приходите на диоцеза.

Князете и висшите духовници продължили тази благотворителна дейност и през по-късните векове. В монографията си за Константинополските църкви и манастири Р. Жанен изброява 26 приюта за старци, 23 xenon-a, респ. Xenodocheion-a, 5 болници (Nosokomeion-a), 3 приюта за бедни, 2 сиропиталища и 1 детски дом. Можем да приемем, че в Константинопол е имало и други учреждения, освен известните поименно, за които преданието нищо не казва. Част от тези учреждения представлявали големи комплекси. Единственото сиропиталище, за което имаме по-подробни сведения и чието основаване се отнася към втората половина на VI в., било реставрирано и разширено с голям замах от Алексий I (1081–1118 г.). Освен сираци там били приемани и нуждаещи се от всякакъв вид: слепи, хроми, немощни старци, ветерани, инвалиди. На разположение на инвалидите стоял голям персонал. Според описанието на Анна Комнина този орфанотрофеион приличал на затворен малък град. Двуетажни сгради обикаляли църквата.[204] Имало няколко манастира, сред които и един с бежанци от Грузия. Децата от голямото селище имали собствено училище. Броят на сираците възлизал на 1000. Изглежда, не липсвал и затвор, както показва разказаната по-горе история за нечестния изкупвач на данъци, когото бащата на Кекавмен заварил окован във вериги. С многобройни щедри дарения и привилегии под формата на хрисовули Алексий I създал материалната база за функционирането на тази огромна институция.[205]

Тъй като разполагаме с дарствената грамота за статута – т. нар. *Типикон*, най-точни сведения имаме за друго образцово учреждение в Константинпол – болницата при манастира „Христос Пантократор". Този текст разкрива не само промислената в детайли организация на болницата, но и религиозния плам и духовно поведение на дарителя.[206] Пантократорската болница била основана от Йоан II Комнин през 1136 г. в благодарност за Божията помощ за победата над варварите, т. е. над Емирата на данишмандидите от Мелитена (1135 г.). Като мавзолей на Комниновата династия тя била под закрилата на Христос и включена в цялостен манастирски органи-

зъм. Следователно трябвало да изпълнява едновременно култови и социални задачи и да бъде образцова в медицинско отношение. Като ктитор в началото на Типикона императорът предвиждал молитви за себе си и семейството си; разпореждал богослужение на празници и в 4 дни от седмицата, на някои годишнини, определял точно броя и извършването на панихиди. Не забравил и материалните нужди на пребиваващите в това учреждение, като нареждал, на болните, лекарите и персонала да се правят подаръци и дарения по най-различни поводи, отделно от нормалната заплата. Целият Типикон бил пронизан от християнски етос. Службата в болницата се явявала служба към Христа в духа на Евангелието. „Болен бях и ме посетихте." (Матей 25, 36) Не веднъж болните биват наричани „братя на Христа". Игуменът на манастира давал израз на това настроение, като ежегодно на Велики четвъртък измивал нозете на всичките 50 болни. Императорът напомнял на лекарите за изключителната им отговорност пред болните. Обръщал внимание на целия персонал, че Христос – Съдникът на света – ще въздаде всекиму според усилията и заслугите. Това трябвало да насърчи всеки един към по-съвестно изпълнение на задълженията.

Смайващо модерна била лекарската организация в Пантократорския манастир. При разумно ограничаване в относително малък брой легла – 50 (6 допълнителни за специални случаи и 5 резервни, общо 61) били назначени 16 лекари и 44 мъже персонал; положение – завидно за една болница, дори и за съвременните понятия. В хирургичното отделение (10 легла) били лекувани рани и счупвания; акутни очни и кожни болести били лекувани в отделението за вътрешни болести (8 легла), женски болести – в гинекологичното отделение (12 легла) и по-леки случаи в 2 общи отделения (с по 10 легла). При нужда условията за постъпване в някое от отделенията били тълкувани доста разтегливо. Леглата за спешни случаи били с пробити в средата дюшеци за пациентите, които не могат да стават. Двама лекари ръководели болницата. Те били длъжни всеки месец да контролират разходите на болните. Двама главни лекари минавали ежедневно на визитация, през лятото – два пъти, като трябвало да запитат всеки болен, дали евентуално няма оплаквания от отношението и грижите към себе си и да отстранят неуредиците. Двама хирурзи получавали запла-

ти, равни с тези на главните лекари. Женското отделение имало лекарка (iatraina, ἰάτραινα). Изглежда, че хирургът по вътрешни болести работел не на хонорар, а като специалист с твърдо определена заплата.

Пантократорската болница поддържала лаборатория с 2-ма интернисти, 2-ма хирурзи и 8 асистенти. Редувайки се всеки месец, 2-ма от асистентите винаги стояли на разположение на манастира. В този и в много други детайли проличава тясната връзка между манастира и болницата. Във всяко отделение имало дневни стаи за пациентите, а за лекарите – умивалник. Нощем стаите били осветявани, имало и нощна стража. Всички пациенти трябвало да се къпят поне 2 пъти седмично, за което Типиконът не забравял подробностите: хавлии за баня, за ръце, за коса, вани, кани и пр. Аптеката била обслужвана от 2-ма аптекари. Лекарите нямали право да напускат Константинопол; най-строго им били забранени частни прегледи извън града. От друга страна, те били освободени от военна служба и по този начин, макар и светски лица, били равнопоставени на духовенството. Целият лекарски персонал работел на 2 екипа, редуващи се всеки месец, аналогично на ежеседмичните смени в литургичната служба на монасите от Пантократорския манастир. Двама лекари обслужвали манастирското общежитие; по указание на Типикона болните монаси не ангажирали болнични легла, а били лекувани в инфирмерията на манастира. Пациентите на болницата носели болнично облекло и получавали само вегетариянска храна, проверявана от лекарите. Администрирането се водело от носокома – монах, надзиран от духовно лице – интендант-икономa. На тях бил подчинен многобройният стопански и санитарен персонал. Между другото се споменават 1 портиер, 1 котелен чистач, 2-ма готвачи, 5 перачки, дори 1 гробар, ковач и бъчвар. Един мъж отговарял за почистването на лекарските инструменти, друг – за канализацията. Двама бели духовници и 2-ма четци се грижели за спасението на душата. С епископско разрешение 1 от свещениците приемал изповедите. Право да бъдат погребвани в манастира имали само хоспитализирани. Един монах-свещеник завеждал обредния дом при гробището. Една наредба определяла заплатите на персонала. Забележително е, че при болницата на Пантократорския манастир съществувало медицинско училище, което трябвало да подготви от децата на ле-

карите новата генерация лекари. Иначе във Византия медицина се преподавала само в университета и в Патриаршеската школа; едва от XIIIв. медицинското образование се поема и от манастирите.

Сравнението между наредбите на Пантократорския типикон с тези за подобни институти на Запад е недвусмислено в полза на Византия. Организацията на болницата при Пантократорския манастир била шедьовър на типично византийското поведение, съчетаващо органично духовни и светски ангажименти, несъмнено в полза на зависещите от тях. Въпреки тясната връзка между манастира и болницата, на последната била осигурена широка самостоятелност. При истински византийското регламентиране на служебната йерархия и обусловеното от нея заплащане били премахнати всякакви възможни злоупотреби от страна на силните към по-слабите, от страна на персонала към болните или на манастира към болницата. Докато западните болници се придържали към ограниченията на съсловното деление, то болницата при Пантократорския манастир не познавала такива. По еднакъв начин били приемани и лекувани безвъзмездно всички болни с всякакъв социален статус. Следователно, и тук – както и в принципите на императорския избор, въпреки огромния пиетет към йерархията във Византия – е налице изключителна свобода в преодоляването на йерархичните разлики в жизненоважни за индивида моменти. Никой, комуто е известно това, не би обявил Византия за антисоциална държава, както често се твърди поради непознаване на тези свободи.

4. Всекидневие

Във всички страни, приели християнството, светогледът и начинът на живот се променял със смяната на поколенията. Но някои дълбоко вкоренени обичаи се запазили в продължение на векове, въпреки явния им предхристиянски произход и явно езическо умонастроение. На Изток и Запад църквата успяла да проникне целия обществен и частен живот с религиозни форми и формули. Някои неизкореними практики надживели Средновековието, въпреки всички опити на църквата, да ги овладее със строги наказания. Следващият обзор трябва да

приведе примери от различни векове на византийската история за тези две тенденции, но няма за цел да дава обща картина на византийското всекидневие.

От най-голямо значение за християнина още от времето на ранната църква бил кръстът като символ на изкупителната смърт на Христа. Още за втората половина на II в. може да се докаже правенето на кръстен знак върху самия себе си в смисъл на благослов или върху друго лице или предмет за оброк в смисъл на освещаване или за отвръщане на злото.[207] Отрано кръстният знак бил използван в Светата литургия и Светото причастие, припомняйки, че човек получава всичките си дарби и сила чрез Христа. Открито правене на кръстно знамение станало възможно едва с победата на християнството през IV в. Че още тогава било широко разпространена практиката правенето на кръстно знамение пред угрозата от някаква опасност, т. е. с апотропейна функция, доказва един откъс от писмо на император Юлиан. Още преди възкачването си на престола принцът, извикан от чичо си в двореца, се спрял мимоходом в град Илион и накарал епископ Пагасий да го разведе из старите храмове и светилища, които за негово голямо задоволство не били разрушени, дори се намирали в добро състояние. Като доказателство за езическото умонастроение на епископа, Юлиан посочва обстоятелството, че не забелязал у него и следа от онези знаци, с които християнската религия заявявала себе си: не злословел открито за езическите светилища и статуи, нито правел кръстно знамение на челото.[208] На два пъти Юлиан изтъква, че това е обичай на тези безбожници християните.

Проникването на кръста във византийското монетосечене проследихме в друга връзка. От края на IVв. кръст носела и императорската диадема. Йоан Златоуст изразява задоволството си от този факт със следните думи: „Понеже някога този кръст беше проклета смърт, позорна смърт, най-унизителна смърт (обикновена именно за робите), но виж, сега е по-достоен от самия живот, по-блестящ от диадема и ние всички го носим на челата си без срам, пълни с гордост. Не само отделният човек, но и императорът го носи на короната си и с право; понеже е по-добре отколкото безброй диадеми.“[209] Докато диадемата украсявала главата, кръстът пазел мислите и прогонвал демоните. Тази диадема имала способността да цери

болестите на душата, била ненадделимо оръжие, надеждна защита и пълна сигурност не само срещу нападенията на варвари, но и на пълчища демони. Намекът на църковния отец се отнасял за император Аркадий, който въвел кръста в диадемата. Не случайно за първи път вместо тропейон е изобразен кръст именно в релефа на Аркадиевата колона в Константинопол.[210] Докато кръстът влязъл в иконографията на императорското изкуство като знак за победа, и кръстното знамение все повече навлизало в ежедневието на византиеца. Изобилието от запазени писма и всякакъв вид документи върху папирус от византийски Египет свидетелстват за утвърждаването през IV в. на обичая в началото на текста да се поставя кръстен знак. С това писарят се определял като християнин, започвал едно важно дело под знака на Бога, а заедно с това възпирал и злите помисли на четеца. Едва от VI в. в началото на документите върху папирус срещаме призоваване на първата и втората Божествена персона, а по-късно – и на Троицата (във формата: „В името на Отца, и Сина, и Светаго Духа."). Поводът или точният момент на въвеждане на тази формула са неизвестни в подробности.[211] От времето на император Теодосий II (408–450 г.) призоваването на Бога, респ. Света Троица заместило в клетвената формула Tyche-то на императора.[212] Преди подписа на контрагентите или свидетелите, респ. нотариуса в Табелионските документи по правило бил поставян кръст. Кръстът дори можел да замести подписа, особено за неграмотните, както показва Анцергруберовия „кръстописец" от XIX в. Юстиниан разказва за един случай, в който наследниците на някакъв покойник, изписали с ръката му кръст в завещанието вместо подпис.[213] Все по-често кръст се изписвал и в края на писмата.

В дворцовата церемония и в публичния живот на византийците кръстът играел голяма роля. С право обръщали внимание за това, колко показателно за Византия и нейната органично свързана с религията императорска идея е, че официален поздрав на императора към народа по обичай било кръстното знамение.[214] При посещенията на Хиподрума преди да заеме ложата си императорът приветствал народа с този знак. При определени поводи димите (цирковите партии) и колесничарите също приветствали императора и императорското семейство по този начин. Също и димарсите (водачите на фра-

кциите) правели кръстен знак пред партиите за поздрав.[215] По улиците на Константинопол и другите градове кръстове се виждали навсякъде. Засвидетелствано е, че поставяните по колоните на кръстовищата кръстове били почитани от преминаващите с благоговейна проскинеза.[216] По кръстовищата или в началото на улицата в селата, както и днес в Гърция, били издигани малки колони с кръст.[217] Върху градските порти и на градските стени също били поставяни кръстове, най-вече с апотропейна функция. На византийската крепостна стена на Тесалоника и днес могат да се видят такива кръстове, образувани обикновено от тухли.[218] Толкова популярната по надписите формула *Jesús Christós niká,* Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ (Исус Христос побеждава) има за прототип старите езически акламации като *Niká he Týche fon Rhomáion*, Νικᾷ ἡ Τύχη τῶν Ῥωμάιων; (Тюхе победи (= фортуна) на римляните.). Вместо езическата богиня Тюхе през IV–Vв. се появил Христос. Формулата била изписвана симетрично (вероятно в началото с магическо значение) в конфигурация от по 2 букви в 4 сегмента на гръцкия кръст, характерен израз едновременно на победата на Христа и на кръста в една идиограма, често тълкувана апотропейно.[219]

Що се отнася за обществото като цяло, всеки търсел начин да приспособи кръста за собствена употреба. Продължавайки езическо-античния обичай на амулетите, византийците и византийките карали децата си да носят малки кръстове или евангелски текстове на врата си.[220] Наскоро Марвин К. Рос публикува няколко сирийски бронзови ръце от VI–VII в. с малко земно кълбо и голям кръст над него; предназначението им не е ясно. Според предположенията на историците на изкуството вероятно става дума за вотивен дар, който представлявал съзнателно претълкуване на един езически символ – т. нар. ръка на Сабазий – в християнски чрез поставянето на кръст.[221] Скоро суеверията на византийския народ стават немислими без кръста. Изпаднел ли в опасност – византиецът се прекръствал,[222] заемел ли се със сериозна и трудна задача – също,[223] видел ли нещо странно и страшно – правел кръст.[224] Преди започването на заниманията в началните училища децата се прекръствали с думите „Кръсте, помагай!“[225] Когато палели свещи или влизали в банята, дори когато се прозявали – византийците се кръстели. Ясно е, че прекалено честото използване на кръстното знамение довело до пълното му обезсмисляне, ма-

кар в началото жестът да бил изпълнен с дълбоко съдържание.[226] Ако, някой се спънел и паднел, викал: „Богородице, помагай!“ (сравни „Исус!Мария!“) Императорът-иконоборец Константин V се опитал да изкорени този навик на поданиците си.[227] Че този вид народно суеверие било популярно не само сред народа, проличава от един пасаж в историята на Анна Комнина. Тъй като бременната майка на императрицата не искала да роди преди завръщането на съпруга си от война, начертала на тялото си кръст и казала: „Детко, почакай завръщането на баща си!“[228] Между другото византийците вярвали, че прекръстената храна е способна да цели болести. Църквата се борела срещу тези суеверия дори с наказания. Знаем, че игуменът на прочутия манастир „Хора“ в Константинопол от XII в., който извършвал такова освещаване на сирене и месо, носени му от хората, бил низвергнат и наказан.[229]

Важно място в живота на византиеца заемали религиозните празници. Най-важните подвижни и неподвижни празници от църковния календар образували солидна поредица: Въздвижение на Кръста (14 септември), Въведение на св. Богородица в храма (21 ноември), Рождество Христово (25 декември), Избиване на младенците (29 декември), Обрезание Господне (2 януари), Богоявление (6 януари), Сретение Господне (2 февруари), Благовещение (25 март), Великден, Възкресение Христово, Петдесетница, Преображение (6 август), Успение Богородично (15 август). Към тях се присъединявали многобройни празници на апостолите, учителите на църквата и други светители, 40-дневният Велик пост и неделите. Най-важните моменти от човешкия живот били включени в религиозния ритъм на живот чрез църковните церемонии: кръщене, сватба, погребение. Наследените от езическо време празници, дълбоко вкоренени в народната традиция, трябвало под някаква форма да влязат в църковния календар. Отрано Рождество Христово заместило езическия празник на зимното слънцестоене през декември, който водел началото си несъмнено от Рим. Във Византия се опитали да превърнат в църковен празник запазилите се и през Средните векове чествания на Дионис по гроздобер. Най-важният момент бил благославянето на гроздобера от патриарха. На тази официална церемония, в която участвал и дворът, патриархът връчвал на императора грозд, последният приемал дара и раз-

давал по няколко зърна на събраните придворни.[230] През живота си византиецът участвал в безброй, често твърде дълги богослужения и различни литургични чествания. При това сам той произнасял или чувал голям брой молитви, пеел или пригласял на безброй църковни химни. Освен официалните църковни молитви за различни поводи, събрани в молитвен Евхологион, съществували и частни молитви, а освен тях простонародни молитви и благословии, които били твърде популярни като външен израз на благочестиво умонастроение. Напр. молитвата-благословия за родителите. Обикновено всеки удобен случай се използвал, за да се пожелае на близките Божия закрила. Такива молитвени пожелания като „Бог (респ. Христос) да те благослови!", „Бог да те пази!", „Бог да те напътства!, „Бог да ти даде дълъг живот!", тъй да се каже, били хляб насъщен за средния византиец.[231]

Интересът към теологичните въпроси и сред миряните бил необикновено висок. Проява на това е фактът, че богословските въпроси можели да вдигнат на бунт голяма част от византийското население. Случвало се, лаици да си пишат писма по религиозни въпроси. Един ръкопис от Йоановия манастир в Патмос представлява писмо на дворцовия служител Петър до друг един мирянин, патриция и префект на града Теодор Дафнопат, в което единият молел другия да му разясни отношението между тяло и душа.[232]

Византийците от европейските части на империята обичали да се обграждат с икони на Христа, Богородица и светците. През средновизантийския период не само църквата се мислела като отражение на небесната йерархия; по таваните на частните домове често бил изобразяван Христос с апостолите или кръст, а по стените – сцени от Стария или Новия Завет или от живота на Дева Мария, както и различни светци.[233] Редом с това, изглежда, през цялото съществуване на Византийската империя се запазила традицията на езическата стенна украса. Не само ловните сцени, градинската архитектура, изобразяването на всякакви животни и растения, но популярни винаги са били и митологичните сюжети, при което те не били сведени само до приемливите за християнските принципи теми и изображения. Със срамните изображения по стените се борели не само отците на църквата – напр. Климент Александрийски и Григорий Ниски, но и много църковни събори с

канони, в които заплашвали виновните с наказания. Периодичното възобновяване на тези оплаквания и заплахи показва най-добре устойчивостта на езическото наследство.[234] Светците били много тачени от византийците. Те обичали да четат техни жития. Умножилите се твърде много с течение на времето иконографски изображения на светци укрепили много култа към тях. Освен на мозайки, фрески и релефи през средновизантийския период светци често били изобразявани по предмети от емайл, злато и слонова кост. По византийските монети често се срещат светците Константин, Михаил, Георги, Димитър, Теодор, особено след XI в. Светителски изображения се срещат и по оловни огледала още от VI в. (Йоан Кръстител).[235] Най-популярният монетен тип в Трапезунд бил св. Евгений. Златни годежни халки и сватбени вериги – запазени са няколко разкошни образци от ранновизантийския период – показват изместването на старите езически сватбарски богове от християнските представи. Вместо римския бог на сватбата между годениците стои Христос, по-висок от двете фигури, благославящ *dextrarum iunctio*, брачния съюз на ръцете. Надписът на намиращата се в Дамбъртън Оукс верига гласи: „От Бога единство." Най-старият пример за този иконографски монетен тип – Христос между брачна двойка – се свърза със сватбата на Маркиан и Пулхерия през 450 г.[236]

През средновизантийския период повишаването и назначаването на чиновници често придобивало частичен църковен характер. В новела 115 на император Лъв VI назначаването на нови табуларии (секретари и архивари) било регламентирано по следния начин: след полагане на чиновническата клетва, новоназначените отивали с колегите си в църквата, където се извършвала церемония, в която примикерият прекадявал новоназначения с кадилницата.[237] В книгата на Константин VII „За церемониите" подробно са описани формалностите при назначаването на чиновниците и даването на титли. Императорът назначавал дворцов чиновник със стереотипната формула: „В името на Отца, и Сина, и Светаго Духа Мое от Бога Величество те повишава в длъжност."[238] По правило с проповеднически тон владетелят напомнял за професионалните задължения на новоназначения напр. по следния начин: „Съзнавай откъде си получил сана си, съвсем ясно от Светинята. Помни, че си го получил от ръцете на Бог. Бодърствай в стра-

ха си пред Него и т. н."[239] Един силенциарий завеждал новоназначения патриций в църквата, където трябвало да запали свещи и да се моли. После в тържествена процесия той бил представян на партиите на сините и зелените, които го акламирали. Със запалени свещи процесията продължавала към „Св. София" за църковната церемония. След молитвата на патриция патриархът благославял указа за назначаване на чиновника, респ. почетното отличие на новия сановник, отправял молитва за здраве и дълъг живот за него и му давал от Св. Причастие. Церемонията приключвала с прегръдка на патриарха и обичайно дарение на Великата църква.[240]

Към наследените от Античността народни увеселения, удържали се до края на средновизантийския период, спадат *надбягванията с колесници*. Каквото представлявал за римлянина от Античността циркът с грубите му зрелища – борби с животни и гладиаторски игри, същото били за византиеца състезанията с колесница на Хиподрума. Заедно с институцията на цирковите партии византийците и в това отношение възприели късноантичната традиция. Цветовете на четирите циркови партии – зелено, синьо, червено и бяло – които са засвидетелствани за Късната Империя – смаяли ни неотдавна от мозайките по пода на Пиаца Армерина – се запазили до епохата на Комнините. Едно стихотворение с описание за надбягвания с колесници на константинополския Хиподрум, посветено на император Мануил I, засвидетелства и за втората половина на XII в. същите тези четири цвята.[241] Надбягванията се радвали на такава популярност и ефект сред народа, че можем да ги сравним само с днешния футбол. Някои колесничари, както и сегашните футболисти, ставали кумири на тълпата. За тях били готови на всичко. Известно е, че затварянето на един такъв фаворит станало повод за бунт в Тесалоника, удавен в кръв от Теодосий I. Така става ясно, защо многократните протести на църковните отци срещу представленията на Хиподрума, насочени на първо място срещу срамните сценки на мимовете и акробатите в почивките на надбягванията, оставали без последствия. Дори един толкова убедителен дух като св. Йоан Златоуст не успял да избегне омаята от надбягванията с колесници. От една страна, неоднократно се изказвал против съблазънта, която държала далеч от проповедите му вярващите, от друга, самият той обичал да използва различни сравнения

и метафори от света на Хиподрума. Наричал пророците „колесничари на истината", а апостолите – „коне на Бога, впрегнати в Господнята колесница с юздите на благочестието". Златоуст сравнявал църквата с Хиподрума и я наричал „духовен стадион, на която колесниците се състезават за небесната благодат". За него Евангелието било теглена от 4 бели жребци колесница, надбягваща се с колесницата на дявола, теглена от 4 черни жребеца. Дяконът, който отваря Евангелието, бил сравняван с мапариа, лицето което дава знак за започване на състезанията с кърпа (mappa). Най-накрая, учителят на Църквата сравнява небесното възмездие с онази награда, с която обикновено императорът награждавал победителя.[242] Може би в тези метафори на големия оратор трябва да видим психологически добре пресметнато приспособяване към манталитета на слушателите.

Че надбягванията с колесници заемали трайно място в съзнанието на византиеца и в публичния живот, показва постепенното издигане на колесничарите. През първата половина на V в. Codex Theodosianus им приписва статут на „непочетени люде" (*inhonestae personae*). (*Cod. Theod. XV 7, 12*) Скоро някои измежду тях започнали да играят политическа роля в своите общини и в двора. Не било възможно да се пренебрегне влиянието им върху цирковите партии. Много епиграми в Anthologia Palatina и статуи на прославени колесничари на Хиподрума доказват невероятната популярност на тези спортисти, в чест на които пускали дори монетни серии.[243] През IX в. колесничарите се явяват вече в официалната чиновническа йерархия на империята, разполагали с огромни парични суми и претендирали за титли. Някои от тях били отличени с императорски хрисовули.

Асимилиращата сила на църквата в духа на тезата на тази книга се проявила и в тази толкова важна съставна част от всекидневието, която днес бихме обозначили като свободно време. С течение на времето чрез включването на различни религиозни елементи надбягванията с колесници се хармонизирали с религиозния живот на византиеца. Преди надбягванията колесничарите отивали на църква, палели свещи за победата си и приемали по правило Св. Причастие. На връщане също отправяли молитви в църквата „Св. Богородица" пред входа на Хиподрума.[244] Изключително християнската мисъл,

че човек е зависим във всичко от Бог и затова е длъжен да го призовава за свой помощник във всяко начинание, била практикувана толкова нашироко във Византия, както никъде другаде през Средновековието. Това се отнасяло и за големите спортни празници, които ние – хората на едно светско време, можем да си представим единствено в профанен стил. Всички участници давали израз на съзнанието, че Бог присъства на състезанието. В началото не само колесничарите, но и целите партии призовавали с хорови декламации и химни в името на победата на техния кандидат помощта на Бог или Богородица.[245] Същото се отнася и за бойците, сражаващи се пеша между колесниците.[246] Обръщането към Св. Троица в началото на надбягванията гласяла: „Славим Троицата ние, сините (респ. зелените), Господа на света, нашия Бог, едното неделимо Божество, Господ в три лица, силата, която е преди всяко време и ще остане след края на световете, светлина от три слънца, светилник на света. Славим Бога в небето, който се роди заради нас от Девата, благ по природа Той стана човек; спаси прародителя от старото му падение и се смили над целия свят. Да славим благостта Му!“[247] И след надбягванията Бог не бил забравян. Партиите придружавали с хорови декламации своите победители в църквата.[248] Винаги имали съзнание, че победата се дължи на Бог.[249] Това се отнасяло и за императорите, които много се интересували от този спорт и ръководели лично игрите от ложата си. Друго доказателство за голямата популярност на надбягванията с колесници и същевременно за впечатляващата връзка на някои византийски императори – въпреки целия церемониал и придворна „мистика“ – с народа било личното им участие в надбягванията, засвидетелствано за император Теофил (829–842 г.) и Михаил III (842–867 г.). Тези владетели не смятали за недостойно да се състезават със своите поданици. Теофил бил честван от сините като „несравним колесничар“ (*asýnkritos phaktionáres*, ασύγκριτος φακτιονάρης).[250] Неговият син Михаил, луд по конете comme il faut, също участвал в надбягванията под цвета на сините; хронистите съобщават за налудничавите хрумвания на императора-колесничар. След като веднъж победил, наредил, да бъде увенчан с венец от статуята на Богородица на Хиподрума, т. е. пред очите на народа се разиграла една сцена, в която статуята на Дева Мария замествала Богородица.[251] Колко показателно за визан-

тийското схващане за живота: този акт не изглеждал богохулство нито в очите на императора, нито в очите на народа! Напротив, партиите на зелените и сините отправили публично молитви към Богородица, да се застъпи пред Бог за победата на техния жокей. Саванът на императора напълно подхождал на живота му: конско седло![252] Трябва да си представим, че шумът при надбягванията прилича съвсем на футбулен мач. Само че във Византия подвикванията и триумфалните възгласи на многолюдната тълпа били молитва за победа и химни, благодарящи за нея.[253]

Тясната връзка между всекидневния живот с религиозните представи и църковни форми трябва да покажем и за други професионални групи: моряците и войниците. Пътуващите по море винаги чувствали несигурността и тленността на земното битие: техният живот се уповавал на Бог; сигурността била твърде зависима от направата на кораба, затова още при застрояването не пропускали да поставят кръст на главната греда на носа или кърмата.[254] По върховете на корабните мачти редовно били поставяни кръстове.[255] Но нещата стояли малко по-иначе. В Античността помощници на езичника-мореплавател били Диоскурите. Появяла ли се звезда сред облаците или светлина на мачтата, вярвали, че това са самите Диоскури.[256] Във Византия това явление се наричало „Хелена" или „Небесните"[257] – изглежда, в това се е запазил спомен за сестрата на Диоскурите – Хелена. От друга страна, наместо Диоскурите се появил св. Фока от Синоп. Той бил християнски помощник на мореплавателите, опъвал корабните въжета, платната, седял на кърмата и следял курса на кораба, будел кормчията, когато задрямвал от умора през нощта и пр. [258] Благодарност за спасението си от корабокрушение матросите отправяли към този светец. В по-късните векове св. Фока бил неведнъж заместван от св. Никола от Мира, наричан от моряците Таласитес (Морски). Неслучайно, неговият празник – 6 декември – се падало времето на най-страшните бури. Колко опасно било мореплаването през ранновизантийския период разбираме от писмото на епископ Синезий от Кирена, в което той подробно и с вживяване описва приключенията си от пътуването край северноафриканския бряг.[259] Така ни става по-понятно носенето на икони, в които търсели защита от морските бури и които обикновено държали в леглото на кормчията.[260] Когато през 610 г.

Ираклий, синът на екзарха на Картаген и по-късно император, повел флота срещу Константинопол, за да свали император Фока, той също носел на кораба си сандъци с икони на Богородица.[261] За християнизирането на моряците през средновизантийския период говори един текст, издаден в началото на нашия век по Венециански ръкопис от А. Оливиери.[262] Той представлява прогнози за времето, събрани от протоспатария[263] и стратега на тема Кивирайотен – провинция, отделена в първата половина на VIII в. от по-големия съюз на темата на каравизиите, обхващаща южното малоазийско крайбрежие с прилежащите острови и важна морска база на Византия.[264] Това, което разбираме под християнизиране, се проявило найрано в имената на важните за моряците звезди. Наречени на езически богове и герои, през IV в. те предизвиквали недоволство сред християните и затова били премълчавани.[265] През VIII в. отдавна вече носели имена на християнски светци: Текла, Тома, Димитър, Мина и Николай. Прави впечатление, че в нашата прогноза появата на тези звезди се тълкува като неблагоприятна за мореплавателя. Прогнозата на адмирала на тема Кивирайотен е по принцип предопределена от християнските празници. На Велики четвъртък и на Разпети петък не бивало да се излиза в открито море поради предателството на Юда и разпятието Христово.[266] Важни празници като 24 юни (Йоан Предтеча) и 15 август (Успение Богородично) били използвани като граница между периодите в метереологията. Целият наивитет на този текст, който при все това бил написан от висш военен, блясва в откъса за времето в неделя: ако и времето да е лошо през цялата седмица, то в деня Господен то ще се оправи, ако не изцяло, то поне облачността ще се разсее. Това твърдение не било абсолютно, както и много други прогнози преди това, а отчасти и опровергано, като чистосърдечно се признавало, че нещата могат да се развият и по друг начин, различен от предвидения в прогнозата, – утеха за толкова много неверни прогнози днес![267]

В сравнение с живота на моряка животът на войника бил много по-богат с религиозни представи и църковни практики. Представата за божествената задача на инструмента на властта – византийската армия, се оказала наложена от органичната връзка между имперската и императорската идея с православието и неговите интереси. В едно свое писмо до импе-

ратора Псел я нарича „събрана от Бога войска".[268] Генерали и войници се чувствали по-сигурни под закрилата на Бога, към когото отправяли молитви за победа. Латинският боен вик от VI в. гласял: „Deus adiuta Romanis." (Боже, помагай на римляните!") За всеки византиец той бил понятен, тъй като врагът обикновено бил от т. нар. неверници, които сами се били лишили от помощта на Бога. Векове преди кръстоносните походи войните срещу Сасанидите, както и срещу арабите имали за мотиви кръстоносни идеи. Показателен е и друг боен вик на византийската войска: „Staurós nenikeken!" (σταυρὸς νενίκηκεν; Кръстът победи и е победител!"). Перфектът в случая изразява продължителност. Победоносният кръст, знакът на Христа и неговата религия, не трябва да чака изхода на битката; той е победител във вечността. Това обяснява защо този боен вик е бил смислен и от значение преди началото на битката.

Преди да тръгнат на война, обикновено ходели на църква. За кесаря Варда се съобщава, че преди да потегли за Крит се простил с иконата на Богородица (*Hodegetria,* ὁδηγήτρια = Пътеводителка, с благославящия Младенец в ръка) с молитва в църквата *ton Hodegon* – τῶν ὁδηγῶν.[269] Начинът на изразяване на хронистите ни дава основание да заключим, че кесарят просто е изпълнил едно обичайно задължение.Като цяло почитането на иконите и тяхното значение по време на война не може лесно да се надцени. Както в частния живот обикновено използвали иконите в апотропеен смисъл, така и в епохата след Юстиниан бил отново възкресен античният обичай на паладиумите – почитането на изображенията на боговете-пазители на града или империята.[270] Една прочута икона на Христа, може би тази от Камулия Кападокийска, изиграла известна роля в битката при р. Арзамон през 586 г. Византийският пълководец Филипик свалил обкова на иконата, показал я на войската и произнесъл толкова прочувствена реч, че от нейния ефект византийците победили. [271] По всяка вероятност това била същата „неръкотворна" икона (*acheiropoietos,* ἀχειροποίητος), на която император Ираклий дължал победите си във войната с персите. Георги Пизидийски свидетелства, че императорът лично носел иконата през време на войната и, както гореспоменатия Филипик, държал пламенна реч пред своите войници с икона в ръка.[272]

От многобройните икони на Дева Мария в столицата имало три, изключително свързани с войната и войската. Споменатата вече Одигитрия се числяла към официалните паладиуми на Константинопол.[273] Тя се намирала в манастирската църква ton Hodegon и била особено почитана от войската, но никога те била вземана на поход. Исак II наредил, да я изнесат на крепостните стени на Константинопол при отбраната от атаката на узурпатора Алексий Врана.[274] При обсадата на града от кръстоносците през 1204 г. паладиумът бил пренесен в „Св. София". От там през 1206 г. венецианците със сила го пренесли в тогавашната венецианска църква на Христос Пантократор.[275] През 1261 г. Михаил VIII наредил да вземат иконата на Одигитрия от църквата „Христос Пантократор" и да я поставят начело на триумфалното му влизане в Константинопол.[276] Императорите от династията на Палеолозите Андроник II и Андроник III, както и Йоан IV Кантакузин били ревностни почитатели на иконата. По обичай през XIV в. от четвъртъка преди Влизането в Йерусалим до Великденския понеделник иконата била пренасяна от манастира във Влахернския дворец, където стояла до иконата на Богородица Никопойа.[277] През 1453 г. православният паладиум бил унищожен от турците.

Влахернитисата трябва да се смята за най-важния паладиум на столицата. На този иконографски тип Богородица е вдигнала ръце в молитва и по правило носи на гърдите си кръгъл медальон с детето Христос-Емануил.[278] При обсадата на Константинопол от аварите през 626 г. патриарх Сергей разнасял по градските стени за насърчение на защитниците и за страх на нападателите някаква икона на Богородица; вероятно този паладиум е бил иконата на Богородица Влахернитиса.[279] Същата икона била носена по крепостните стени и при обсадата на Константинопол от арабите през 717/718 г.[280] Тя участвала в различни походи, вероятно и в злополучната битка при Манцикерт през 1071 г., когато византийците претърпели поражение от селджуките и дори император Роман IV Диоген бил пленен (Ил. 6, ном. 5) Третият паладиум – Никопойа (Даваща победи), функцията на когото се вижда от името, се различавала от Влахернитисата единствено по това, че Богородица държала медальона с Христа с две ръце, вместо те да са вдигнати за молитва. Тази икона се съхранявала в един

параклис на императорския дворец[281] и била особено тясно свързана с императора. Според византийската представа императорът бил този, комуто Бог дарявал победата; Богородица се явявала велика посредница между Бога и човека. – Докато иконата на Влахернитисата закриляла столицата предимно от опасности, то от Никопойа императорът очаквал победата. Вероятно тъкмо нея император Ираклий носил по време на експедицията си срещу Фока. По всяка вероятност тази е била иконата, изиграла някога решаваща роля в историята с Василий II. Срещу него се бил надигнал Варда Фока, племенник на покойния император Никифор II Фока, и през 987 г. този се провъзгласил за император в тема Харсианон. През 988 г. се укрепил в останалите малоазийски теми и през пролетта на същата година тръгнал да превземе Константинопол по суша и море. Варда Фока – великан на ръст и опитен войн, призовал при Абидос императора на единоборство. Десет години преди това по подобен начин бил обезвредил по поръка на правителството узурпатора Варда Склир и неговата войска. В този решителен за империята и короната час, в който се решавала съдбата на Василий II и неговата династия, императорът взел иконата на Богородица и с меч в дясната ръка и икона в лявата тръгнал да атакува противника. В този момент галопиращият Варда, явно сполетян от сърдечен удар, се строполил от коня.[282] Така че императорът дължал на Никопойа живота и империята си. Това съдбоносно събитие оставило следи в монетосеченето: на аверса на един милиарсион (сребърна монета) на Василий II е изобразена Никопойа с надписа: „Богородице, помагай на императора!“, а на обратната страна: „Майко Божия, славна, който се уповава на Теб, не остава напразна молитвата му!“[283] Едва в началото на нашия век стана известен един правилник за войската, приписван на император Никифор II Фока. Възможно е, той да не е бил съставен от споменатия император, но датира от X в. Дава ни описание на отношенията в тогавашната войска и между другото съдържа наредби относно религиозния живот на войниците. Средновизантийската войска познавала богослуженията по време на война и полевите духовници. Било разпоредено, всяка сутрин и вечер войската да пее трисагиона. В проповедите си духовниците трябвало да представят войната като битка за Бога с неверниците. Преди битка се извършвало дълго богос-

12. Йоан Продром. Слонова кост – Ливърпул.

13. Дворецът в Мистра.

лужение. Войниците били строго задължени да изповядат греховете си и да се подготвят всеки момент да се представят пред Бога. Съответно най-важните места в споменатия правилник гласят: „Пълководецът трябва предварително да разпореди на командирите, офицерите и войската, че духовниците ще извършват велика ектения (ходатайствена молитва) в лагера, в който се намира войската, и на вечерното, и на утринното богослужение по време на доксология след химните и цялата войска трябва да повтори 1000 пъти високо „Кирие елейсон" с благоговение, страхопочитание и сълзи на очи. В часа на молитвата никой да не дръзва да върши каквато и да било работа! При каквото и занимание да е, в каквото и положение да се намира – конник или пехотинец, ако е на кон, да слезе, да се обърне на изток и да се моли с благоговение, ако е на крака – също. Но ако някой в часа на великото ектение бъде заловен да върши някаква работа и не е оставил всичко настрана, а само се прави, че отправя към Бога със страх и трепет молитва, да бъде бит и подстриган и лишен от ранг чрез публично изобличаване и разжалван. Това по отношение на молитвата.

Когато врагът настъпва, трябва да се свика съвет за това, как да се влезе в бой. На този съвет пълководецът трябва да свика всички командири, офицери и подчинената му войска, за да напомни и нареди, тя да се изповяда и да пости три дена преди битката, като яде веднъж на ден – вечер. Също така всеки трябва да изгони от сърцето си всяка злопаметна, ревнива и крамолническа мисъл към някой друг. Всеки трябва с покаяние да обещае Богу, да не се връща към греховете и да не позволи отново да го уличат в тях, като промени начина си на мислене (покае се) и започне да води живот, угоден Богу. Ако това се прави по този начин редовно, свещениците трябва да извършат безкръвно жертвоприношение един ден преди битката и след свършване на богослужението да причастят цялата войска. И тогава тя ще се сражава с врага смело и дръзко, твърда във вярата и с упование в Бога."[284]

„И когато врагът настъпва, цялата войска трябва да казва непобедимата, подобаващата за християни молитва: „Господи, Исусе Христе, Боже наш, смили се над нас. Амин!" Така тя трябва да нападне врага като настъпва в строй с равномерна стъпка без шум и викове. Зовът на тромпет или друг инстру-

мент да послужи за сигнал, да кажат отново следната молитва: „Господи, Исусе Христе, Боже наш, смили се над нас. Амин!“ и „Приеми ни като християни милостиво, направи ни достойни да воюваме за вярата на нашите братя и да се бием до смърт! Направи душите ни и цялото ни тяло силни и крепки, Ти, Боже, могъщ на война и невъобразим в светата си сила. С молбите на Богородица, която Те роди и всички светии, амин!“[285] Богослужение по време на война, полеви духовници и грижа за спасението на войнишките души съществували през Средновековието и на Запад, както и в съвременните армии днес. Човек с право може да се запита и усъмни, че всички тези наредби са можели да направят от византийските войници по-добри християни, което щеше да проличи в отношението към затворниците или покорените народи. Това едва ли може да се докаже, пък и е неважно за наблюдението ни. От значение е не толкова, дали и доколко тези строги предписания са били провеждани. На нас ни стига фактът, че императорът от средновизантийския период е можел да предяви такива претенции към войниците си и че е смятал за нормално,да ги постави. Бих искал да обърна внимание на 3 момента от този правилник: 1. Едва ли в някоя друга християнска войска е било възможно, да се разпореди всеобщо задължително причастие; 2. Необичайно изискване към търпението на суровите войни е било, да ги карат да повтарят по 1000 пъти „Кирие елейсон“ след достатъчно дългите сами по себе си химни и молитви при великото ектение; 3. Наказанията за непочтително поведение по време на молитвите били изключително сурови. Боят и подстригването все още можели да се поносят, но публичното изобличаване, *Thriámbos*, θρίαμβος както е в текста, означавало заклеймяване, последвано от разжалване.[286]

Може да съществуват различни мнения относно практическото значение на тези и подобни служебни правилници, но във всеки случай те показват, че през онези векове византийците са се стремели, да проникнат с религиозни схващания и практики всички сфери на живота и да заглушат всичко, противно на християнските принципи. Срещу някои явления от публичния живот църквата не постигнала ни най-малък успех въпреки многовековната си борба. Това се отнася напр. до *танците*, срещу които отците на Църквата били единодушно против.[287] Значение за това сигурно имал фактът,

че някои танци в народните празници напомняли езически култови игри. Освен това, един от най-големите светци на източната църква – Йоан Предтеча – станал жертва на съблазнителния танц на Саломе. Йоан Златоуст категорично отрекъл танца от християнска гледна точка с програмните изказвания: „Където има танц, там е дяволът" или „Където има флейтистки, Христос нищо не е загубил."[288] Някои канони от църковни събори също се изказвали срещу танците. Всички тези усилия останали без резултат. Коментаторите на църковните канони Валсамон и Зонара свидетелстват за процъфтяването на танците през XII в., а ние трябва да вземем предвид и непрекъснатата радост от танца, запазила се у гръцкия народ под турска власт, че и до днес. Сега се танцува не само на сватби и селски празненства, но и по време на народните църковни празници.

С не по-малка ревност отколкото срещу танците църковните отци се борили и срещу общите къпания на двата пола. Този гръко-римски обичай, запазил се и в християнско време, неоднократно занимавал съборите.[289] Че общите къпания са скандализирали християните от VI в., се вижда от 117 новела на император Юстиниан, която приема като основание за развод къпането на съпругата с други мъже без знанието на мъжа ѝ.[290] По-късно, изглежда, бил направен един вид компромис. В коментара към 77 канон на Трулския събор Валсамон (XII в.) обявява за нормално съвместното къпане на съпрузи на публично място. Впрочем, изглежда че обичаят, двата пола да се къпят заедно, постепенно престанал да се практикува през средновизантийския период.[291]

Сводничеството, т. е. професионалното насърчаване на разврата от трети лица, било търпяно от римското право до късната империя и едва император Теодосий II наложил наказания (*Theod. Nov. 18: a.439*) Опазването на моралната чистота на столицата и възмущението от коварното и нагло поведение на съдържателите на бордеи станали главни мотиви за настъплението на Юстиниан срещу сводничеството: в новелата му не липсвала и религиозна обосновка (*Just. Nov. 14 стр. 106, 42–107; 108, 16 сл.: a.535*) От сравнението между тези новели проличава, че наказанията нямали голям ефект. Юстиниан трогателно описва положението в Константинопол като се оплаква между другото и от това, че бордеи се срещали току до вратите на църквите и капелите (Ibidem стр. 106, 19 сл.)

Съдържателите ползвали дори момиченца под десет години за мерзкото си дело (Ibidem стр. 106, 26–28) Безсмислено е, да се държим така, все едно, че е нямало проституция; в голям град като Константинопол тя била неизкоренима. При разширяването на града Константин Велики наредил, да издигнат и голям бордеи.[292] Теодосий I разпоредил близо до стария храм на Афродита да построят общежитие за бедни проститутки.[293] По-късна последица от императорските закони било превръщането на бордеите в странноприемници и болници, напр. бившият дом на патриция Изидор при Юстиниан станал ксенон.[294] Заостряйки по-ранните разпоредби, Еклогата виждала в мълчаливата търпимост на мъжа към прелюбодействата на жената сводничество и го наказвала с бой и жигосване, а прелюбодейката – с отрязване на носа (*Ekl. 17, 28*) В това схващане императорите от Македонската династия следвали Еклогата.[295] Всичко това практически нямало почти никакво значение. Още през XI в. император Михаил IV построил манастир за проститутки, решили да се откажат от професията си. За примамка един императорски агитатор им обещавал материална обезпеченост и спокоен живот. Псел, който ни съобщава за това, посочва като основание наводнеността на Константинопол с проститутки.[296]

И хомосексуалността, получена в наследство от Античността, се числяла към неизкоренимите недъзи на обществения морал. Изключително строгото законодателство на император Констанс II, което предвиждало смъртно наказание за хомосексуалността (*Cod. Theod. IX 7, 3: a.342*), не могло да сложи край на злото. Юстиниан се видял принуден, да посвети на хомосексуалността две новели (*Just. Nov. 77: a.535; Nov. 141: a.559*) Еклогата определяла и за двамата партньори смърт чрез посичане, а в случай, че пасивният партньор бил под 12 години, го оставяла ненаказан (*Ekl. 171, 38*) В строгите си наредби Лъв III надминал и църковното схващане, което равнопоставяло педерастията на прелюбодейството.[297] Законодателството на императорите от Македонската династия следвало по строгост Еклогата. Макар в сборника закони Василики да се появила само една допълнителна наредба за хомосексуалността (*Basil. 60, 22 I, 3*), преписвана и в по-късните, зависими от нея компилации, то едва ли може да се заключи, че хомосексуалността е била ликвидирана.

Ако съвременен изследовател на византийското ежедневие се озове неочаквано в някой от големите имперски градове, би бил поразен от относително големия брой сакати по улиците. Освен многото инвалиди от войната значителен процент от населението съставлявали ослепени и осакатени най-вече по закон и по политически причини.

С Еклогата на Лъв III *членовредителните наказания* навлезли в непознато досега изобилие във византийската правна история. И през Късната античност съществували такива наказания, отдавна известни във военното право, но тези присъди се издавали по усмотрение и затова изворите за тях дават твърде малко информация и не позволяват със сигурност да се заключи, колко често са били прилагани.[298] Когато Юстиниан узаконил с новелите си „членовредителните наказания" за различни простъпки, той следвал една вече утвърдена практика. Показателна е новела 134: в бъдеще на виновния не бива да се отразяват двете ръце или двата крака; в съвършено неизползваема не бива да се превръща нито една част от тялото; трябва да се избере друго наказание или в случай, че законът го изисква, да се отсече само *едната* ръка. Занапред крадците не бивало да се осакатяват, а само онези, които са носели оръжие. (*Just. Nov. 134, 13*; *стр. 688, 12 сл.: а.556*) Като основание за смекчаване на съществуващата практика Юстиниан посочвал човешката слабост. Тъй като в императорските новели членовредителните наказания рядко били описвани подробно, то съдийската практика играела значителна роля, при все че членовредителните наказания в Юстиниановото законодателство да не били никак малко.[299] Характерни за всички векове били символичните и „огледални" наказания, които имали своите корени в обичайното право: осакатявала се само онази част от тялото на престъпника, с която било извършено престъплението. На крадеца отрязвали ръката, а също и на онзи, който злоупотребявал с данъци (*Just. Nov. 17, 6; стр. 122, 17: а.533*), фалшифицирал монети (*Ekl.* 18) или преписвал езически съчинения (*Just. Nov. 42, 1, 2: стр. 266, 20 сл.: а.536*) На хомосексуалистите бил отрязван половият член,[300] на клетвопрестъпниците – езика,[301] подпалвачът бил изгарян.[302] Еклогата предвиждала освен споменатите вече членовредителни наказания и отрязването на носа за различни сексуални престъпления, като прелюбодейство, кръвосмешение, изнасилване и отвличане на монахини.

По въпроса за произхода на множеството членовредителни наказания в Еклогата били посочени известните думи на Христа: „И ако дясното ти око те съблазнява, извади го и хвърли от себе си...; и ако дясната ти ръка те съблазнява, отсечи я и я хвърли от себе си..." (*Matth. 5, 29 сл.*) Но би било погрешно, ако за нахлуването на членовредителните наказания се държи отговорна църквата. Най-напред Господните думи са смислени единствено за „огледалните" наказания; отрязването на носа за сексуално престъпление не може да се обясни с тях. Впоследствие тъкмо църквата се обявила срещу самоосакатяванията.[303] При едно сравнение между Еклогата и Юстиниановото законодателство прави впечатление, от една страна, повторното смекчаване на смъртното наказание с различни телесни наказания, а от друга, изобилието от ужасни членовредителни осакатявания (подстригвания, обгаряне на косите, побой). Ще трябва да отдадем последните на силното източно влияние във Византия през VII в.[304] Че египетският цар Априес в момент на гняв наредил да отрежат ушите и носа на Патарбемис заради неизпълнение на задачата му, разказва още Херодот (II, 162) Военното правосъдие на Изток познавало *rinokopia* (ρινοκοπία), отрязването на носа. Отношението на това наказание към сексуалните престъпления може да се обясни с желанието, да се препятства извършителя чрез обезобразяване.[305] През VII в. на *rinokopia* нееднократно били подлагани претендентите за престола и свалените императори. Най-известният пример е Юстиниан II, на когото след детронацията през 695 г. му отрязали носа. Десет години по-късно с внезапно нападение той си върнал престола и в продължение на 6 години управлявал като „императорът с отрязания нос" (*Rinotmetos*, ῥινότμητος) В тези случаи отрязването на носа имало за цел да дискредитира съответния претендент и да го направи негоден за дадена служба чрез външното обезобразяване. Откакто Юстиниан II с огромната си енергия и воля за власт преминал тази преграда, ринокопиа-та повече нямала силата да елиминират претенденти за престола и да свалят императори.[306]

Към най-честите и зловещи членовредителни наказания във Византия спадало ослепяването. Драстични ослепявания по античните сцени били известни на византийците от „Едип тиранин" на Софокъл (самоослепяването на царя) и „Хекуба"

на Еврипид (Хекуба ослепява Полиместър); и двете пиеси били включени в малко византийско „Избрано" от класически трагически текстове в Софокловата и Еврипидова триада. Била известна по-мека форма на ослепяване, при която с приближаване на нажежен метал, поставен в леген или клещи, зрението отслабвало; ослепеният запазвал повече или по-малко отчетливо зрак за пространството около себе си. По-жестокият начин бил изрязването или изгарянето на очната ябълка. Макар ослепяването да било обичайно във Византия, законът го предвиждал за изключително малко случаи. Еклогата нареждала ослепяване само за ограбване на църква (*sacrilegium*, *Ekl. 17,15*). Лъв VI разпоредил ослепяване като „огледално" наказание за отнелите чуждо зрение. При това извършителят трябвало да загуби едното си око, ако бил извадил едно око; ако бил лишил жертвата си и от двете очи, то освен ослепяване с едното око трябвало да възмезди жертвата си с 2/3 от имуществото си. Ако нямал имот, тогава загубвал и двете си очи. Същото важало и за съучастниците в ослепяването.[307] Още преди това частният Номос георгикос наказвал с ослепяване за кражба на говеда при утежняващи вината обстоятелства (гл. 42) и неколкократните опити за кражба на жито (гл. 68).

Във византийската история често прибягвали до ослепяване най-вече по политически причини с цел публично дискредитиране. Колко обичайно било това за византийците, проличава от императорския формуляр за помилване на ослепен. Този текст, в който вместо конкретното име стои Х.Х., е под номер 8 в групата от 20 типови прооймиона за императорски хрисовули, т. е. грамоти за привилегии и помилвания в един Хайделбрегски ръкопис от времето на Палеолозите.[308] Тъкмо един император Палеолог – Андроник II – имал амбицията, да сложи край на практиката на ужасните ослепявания и осакатявания. Баща му – Михаил VIII – започнал управлението си с ослепяването на опасния си съперник Йоан IV Ласкарис (1261 г.), а на неговия секретар – Михаил Холобол, протестирал срещу ослепяването, наредил да отрежат носа и устните. Без да можем да посочим и един закон на Андроник II, някои места от речите му от времето на управлението му показват желанието на Андроник да премахне изобщо осакатяванията по политически причини, включително и ослепяването.[309]

Ослепяването и членовредителството върху политическия противник винаги имало за цел публично да го изобличи и дискредитира. Поради това често били свързани с т. нар. *pompé*, (*πομπή*), или *thríambos* – шествие, съпроводено с всевъзможни унижения, което много приличало на позорния стълб в средновековния Запад.[310] Както членовредителните наказания и ослепяването били установени със закон за някои случаи, но почесто се практикували своеволно над политическия противник, *pompé-to* също се налагало за определени провинения, но често било използвано като средство за дискредитиране на политическия опонент. По сведенията на хронисти и историци съществували различни видове pompè, повече или по-малко случайни. Важно било шествието да направи за посмешище потърпевшия или потърпевшите, първоначално обезобразявани с подстригване на косата, изскубване на брадата, нацапване на лицето със сажди и кал, обличане в дрипи и подобни, след което ги качвали на магаре или камила и ги оставяли на произвола на издевателстващата тълпа. По времето на гоненията срещу християните нерядко на врата на мъчениците, отказали да принесат жертви пред изображенията на езическите богове, окачвали камък или Евангелие и с подобно шествие ги развеждали из града.[311] Тъй като този вид поругаване се практикувал при прелюбодейство, обезчестяване на девойка, хомосексуалност и за кражба, носел позор eo ipso. След победата на християнството, християните вършели същото, каквото претърпели по време на гоненията, но с обратен знак. При император Юстиниан I езичниците били подлагани на *pompé* и книгите им – изгаряни.[312] Астролозите и маговете, независимо от възрастта им, след бичуване по гърба, били прекарвани през цялата столица на камила.[313]

Pompé също било наследство от Античността, но ми се струва, че във Византия то се превърнало в средство, с което някои правителства упражнявали майсторството си да манипулират политическите страсти. Ако безбройните акламации на димите били ценен политически клапан в тази автократична държава, то в *pompé* се разкривала уникална възможност за удовлетворяване на неутолимата жажда за сензация и на животинската природа на столичната тълпа. Отреагираното в такива случаи намалявало напрежението от потисканите социално-революционни чувства на омраза, поне за известно вре-

ме. Същевременно това давало превъзходен материал за всяване на респект сред политическите противници.[314] Какво имам предвид може да изясни Никита Хониат с драстичното описание на края на император Андроник I (1185 г.):

„Андроник бил докаран в Анемаструм. Сложили около неговия по-рано тъй горд тил две тъй тежки вериги, с които иначе държали вързани лъвовете и заключили нозете му в прангги. Така бил показан на обществеността и представен на император Исак. Този го предал на всякакви мъчения. Всеки, който идвал, можел да излее гнева си върху Андроник. Хулели го, удряли го с пръчки по гърба и главата, скубели брадата и косите му, избивали зъбите му. Дори жените го мъчели и го удряли с юмруци по устата, особено тези, на които някога бил убил или ослепил съпрузите. Отсекли със секира дясната му ръка и го хвърлили в същия затвор без храна, вода, без всякаква грижа. След няколко дена му извадили едното око. После го качили на една крастава камила и направили шествие (ротре) по пазарния площад. Приличал на дърво без листа: по-гол от яйце, неговата неприкрита срамота била изложена на погледа на всички. Само една къса дрипа покривала тялото му. Печалната гледка изтръгвала потоци сълзи от чувствителните очи. Те и не помисляха, че този мъж само преди няколко дена беше император, увенчан с корона, честван като Спасител, приветстван от всички и почитан, те не мислеха, че са му се клели със страшни клетви във вярност и преданост, но се отдадоха на сляп гняв, без да съзнават, и го подлагаха на всевъзможни мъчения. Едни го биеха с тояги по главата. Други му пъхаха мръсотии в ануса или топяха гъба с урина от говеда и я притискаха към лицето му. Други не спираха да го хулят, ругаят майка му и предците му. Някои дори го бучеха със шишчета в ребрата и замеряха безсрамно с камъни и го наричаха „бясно куче". Една дръзка курва взе едно гърне гореща вода от кухнята и я изля върху бузите му. Нямаше човек, който да не издевателства върху Андроник.

Така Андроник беше обезчестен в една издевателска процесия, поставен за посмешище на гърба на една камила, отведен на Хиподрума и обесен с въже от лико с краката нагоре и то на свързаните с каменна арка колони, на които стояха две бронзови изображения – вълчица и дива свиня се гледат една друга настървено и пръхтят с наведени глави.

Въпреки толкова многото страдания и неизброими други, които няма да споменавам, Андроник понасяше ужасите, които го сполитаха мъжествено и благородно, в пълно съзнание. Обърнат към своя мъчител, не каза нищо друг освен: „Боже, помилвай го!" и „Защо ломите прекършена тръстика?" (сравни Исая 42,3) Още докато Андроник висеше с главата надолу безумната и безсърдечна тълпа не остави на мира многотърпеливия и не пощади тялото му, но раздра дрехата и измъчваше детеродния му орган. Един безбожник – млад мъж – тикна дълъг меч през гърлото му във вътрешностите и няколко латинеца с две ръце забиваха един крив меч в ануса му, за да изпробват остротата на оръжието си. Така стояха те: един – тук, друг – там и забиваха мечове, и хвалеха сръчността на ръката си и издръжливостта на остриетата. При толкова много теглила Андроник предаде Богу дух в мъки. С болка протегна дясна ръка и я поднесе към устата; повечето вярват, че е искал да изсмуче още капещата от чуканчето кръв на токущо отсечената му ръка."[315]

И това е Византия! Макар и не винаги толкова по животински, но в случаите с *potpé* низките страсти можели да се набушуват на воля. По политически причини на такова *potpé* бил подложен е един църковен глава, макар после да продължил да изпълнява длъжността си. През 743 г. след свалянето на узурпатора Артавазд така постъпил Константин V с патриарх Сергий.[316] Динамичната история на империята показва, че този случай не бил прецедент, но спокойно се вписвал във всекидневието в по-широк смисъл. Тук се сблъскваме с един елемент от византийския живот, възможно най-чужд на Христовото учение и съвършено противопоказен нему.

5. Изобразителното изкуство – израз на християнски светоглед

Логично е да очакваме с течение на времето последиците от християнизирането на Imperium Romanum да намерят отражение и в изобразителното изкуство. Фактически, още в светското изкуство на Късната античност се наблюдават явления, обясними с изменения в духовните позиции. В портретната пластика от времето на Константин се наложило едно

твърде силно вдълбаване на очите, което III век все още не познавал и на което трябва да се гледа като съзнателен стремеж към одушевяване на изобразяваните лица. Това се отнася напр. за главата от мраморната статуя на седящия Константин Велики от базиликата на Максенций, намираща се понастоящем в Рим в Двореца на консерваторите или пък бронзовата глава на неговия син Констанций II в същия музей.[317] Докато тези примери, както и много портретни изображения по монети от времето на Константин, тъжнеят към масковост, то в най-добрите портрети от следващите векове тази техника била поставена в служба на едно изключително изкуство изкуството на характеризирането. Прочутата глава на философ от Ефес (V в.), намираща се във Виенския музей за история на изкуството, с омайна настойчивост подтиква зрителя да напусне шума на всекидневието и да потърси истинско щастие в духовното – може би в неоплатонизма или дори в християнството.[318] Смятам за невъзможно тъкмо този мъж да е отговарял за построяването на улиците в Ефес, както се предполага въз основа на един надпис. В дълбоко издълбаните очи на помалко известната женска глава от Миланския Кастелло Сфорцеско (около 530 г.) се чете такава необичайна енергия и целеустременост, че човек може да сметне изобразената императрица за Теодора.

С победата на християнството императорската иконография била пренесена върху изображенията на Христа по *саркофази и мощехранителници*. Така възникнал представителният образ на Христа на трон, облечен като философ, вдигнал дясна ръка, в лява – със свитък. От двете страни на трона като пазители стоят апостолите Петър и Павел, така както са застанали на монетите синовете на император Константин – от двете страни на бащиния си трон. Дворцовият церемониал изисквал, пък и характерно за представителния образ на императора било, той да бъде значително по-висок от своето обкръжение. Доказателство за това са споменатите изображения, мисориума (сребърна плочка на император Теодосий I в Мадрид) или известните релефи по базата на Теодосиевата колона на някогашния Константинополски хиподрум. Императорът в своята ложа, било то прав (релеф на югоизточната страна) или седнал (релеф на североизточната, северозападната и югозападната страна) надвишавал своето семейство и присъства-

щите сановници, а още повече – събрания за надбягванията с колесници народ или падналите в коленопреклонение варвари.[319] Често фигурата на императора, както и на Христа в аналогични сцени, била пропорционално уголемявана спрямо фигурите от обкръжението. Доколко тъкмо по времето на Теодосий дворцовото изкуство и християнската иконография влезли в успешна симбиоза, започна да се изяснява едва в по-ново време. Например чрез красивия мраморен фрагмент от табла за маса от Дамбъртън оукс (Изцеление на слепия) Е. Китцингер показва, че Теодосиевите занаятчии са използвали с успех повествователните мотиви на християнското изкуство.[320] В края на IV в. столицата заедно със Сирия и Палестина развила собствена християнска иконография, установила се за векове.

Най-древните от стотиците ранни християнски саркофази, достигнали до нас, показват ясна връзка с езическата погребална пластика. Често релефите по стените на саркофазите изобразяват пасторални сцени в елинистически дух, годишните времена, гроздобер и други изключително светски мотиви. Особено често реминисценции от езическите представи за света се срещат в изображенията на гении, Амур и Психе, нереиди и други морски същества по саркофазите с канелюри в S-образна форма; борбите между животни също не били рядкост. Постепенно тези реликти от предхристиянско време отстъпили пред християнската иконография, представена със сцени от Стария и Новия Завет или съзнателно претълкувани стари персонажи и сцени. Напр. Орфей, който със своята музика укротявал всички диви животни и ги подтиквал към мирно съжителство с питомните, бил разбиран и изобразяван като добрият пастир, а заедно с това и като алегория на Христа. Върху многобройните аркадски саркофази от IV в. вече съвсем ясно преобладават христологични сцени, преди всичко свързаните със страстите Христови и особено *Traditio legis*, предаването на закона на апостол Петър. По същия начин стоят нещата с мощехранителниците с форма на саркофази, които по същество представлявали умалени такива. Една сребърна мощехранителница от Киликия, открита едва преди няколко години и датирана в началото на V в., групира около ясно очертан център с медальон на Христа-Василевс различни мотиви, като пазене на Честния Кръст и на венеца от апостолите Петър и Павел, молещи се светци (Текла и Конон), пазене на

Честния Кръст от ктиторите и животински фриз. Съчетаването на кръста и венеца напомнят Константиновия лабарум, а оттук и Христа като император и победител. Трикратно изобразеният агнец също символизирал Христа.[321] Няма нищо учудващо в това, че още от самото начало по саркофазите и ликвариите преобладавали християнски мотиви.[321а] Много по-любопитно е проникването на християнската иконография в неутралните, светски предмети на приложните изкуства.

Имам предвид интересните *сребърни чинии и подноси* от Късната античност, които бяха намерени през последния век при различни разкопки. Почти всички предмети – малка част от някогашната продукция – се отнасят към V–VII в. и повечето от тях се датират въз основа на официалния печат, който носят като гаранция за качеството на използвания материал. Всеки от тях носел по правило 5 печата с различна форма (кръгъл, шестоъгълен, квадратен, правоъгълен със заоблени краища, кръстовиден), бюстове и монограми на императора или имена на висши чиновници.[322] Техниката за обработка на сребро има дълга, възхождаща към Античността традиция. Доколкото можем да преценим от запазения материал, по времето на Елинизма мотивите били предимно с митологично съдържание. През VI в. също се срещали теми, като „Свадата между Аякс и Одисей за оръжието на Ахил“ Ермитаж, Санкт Петербург), „Афродита и Анхиз“ (Ермитаж), „Адонис и Афродита“ (Лувъра, Париж), „Мелеагър“ (Ермитаж), „Нереида“ (Турин), „Силен“ (Музеят в Дамбъртън оукс, Вашингтон) или както го нарича Теокрит – „Козар“ (Ермитаж). От времето на управлението на Ираклий (610–641 г.) в Санкт Петербург се пази сребърен поднос с танцуваща менада и развеселени от вино силени, също и сребърно шише с 2 нереиди върху морско чудовище, а в художествено-историческия музей на Виена – сребърна чаша с 5 гръцки бога и Херакъл.[323] И в този клон на приложните изкуства от VI в. започнали да проникват християнски мотиви. Като изключим прословутите патени от Риа (музея в Дамбъртън оукс – Вашингтон) и Стума (Истанбул) с изображения на Тайната вечеря, датирани във времето на император Юстин II (565–578 г.), които поради предназначението си са били предопределени да изобразяват христологични мотиви, от VI в. ни е известен още големият сребърен поднос на епископ Патерн с христограма и алфа-омега,[324] една сребър-

на ваза от Емеса (Хомс, сега в Лувъра – Париж) с 8 медальона в средния фриз с бюст на Христа между апостолите Петър и Павел, Йоан Кръстител, Йоан Евангелиста, Дева Мария и 2-ма ангели;[325] едно сребърно кандило от първото десетилетие на VII в. показва подобни изображения на светци.[326] На една сребърна чиния от Ермитажа, вероятно също от VI в., е представено пазенето на Честния Кръст от двама ангели върху планината с 4 реки,[327] а на сребърен поднос от Кипър (сега в Британския музей – Лондон) – медальон на св. Сергий.[328] На много сребърни плочки са изобразени кръстове в опростени, стилизирани венци. На 9 чинии от съкровището в Кипър са изобразени сцени от живота на Давид.[329] Те свидетелстват, че по времето на император Ираклий в столичните работилници е имало тенденция, библейските сцени да се изработват в елинистически стил.

Малко по-другояче ни се представя ситуацията в областта на *резбата върху слонова кост*. До нас от Византия са достигнали много повече произведения от слонова кост, отколкото от сребро, но и те са само малка част от това, което е било сътворено някога. Тъкмо поради това популярната още в Античността резба върху слонова кост, работена с относително скъп материал, можела да процъфтява само в епохи на икономически възход. Почти всички византийски произведения от слонова кост се отнасят към два относително кратки периода: ранновизантийския (IV–VI в.) и времето на Македонската династия (най-късно IX-ср. на XI в.). Интервалът между тях се дължал не само на иконоборчеството, но преди всичко на политическата и стопанската слабост на империята. Голяма група нехристиянски предмети от слонова кост от времето на Късната античност образуват т. нар. консуларски диптиси, сгъваеми таблички, разпределяни и разпращани от консулите при встъпването им в длъжност. Обикновено консулите били изобразявани седнали на трон в одеждите на своята длъжност или прави, в момента на или преди да дадат знак с *mappa* – кърпата в десницата им – за започване на игрите. Различни алегории, медальони, амурчета, както и сцени от циркови игри, обкръжават консула, който обикновено бива идентифициран по надпис или монограм. Пример за християнската трансформация на консуларските диптиси дава съхраняваният в Берлин диптих с Христа на трон и св. Дева Мария с Младене-

ца на трон.[330] Както консулите били фланкирани от алегорични фигури – напр. на Рим и Константинопол, така и Христос тук е обграден от светите апостоли Петър и Павел, а Дева Мария – от двама ангели. Изпълнението на трона, фона, нишата на колоните със завеси и конхата ставало по образец на консулярските диптиси. Към най-елегантните диптиси спадат тези от края на IV в. на високоаристократичните римски фамилии Симахи и Никомахи с изображения на езически жрици. Почти по същото време бил създаден и Миланският диптих, от който е запазено само едното крило с „Жените на гроба". Рамкиращият орнамент показва голямо сходство с този от диптиха на Симахи и Никомахи. Диптихът от слонова кост от Мюнхен с „Жените на гроба" също се датира по това време.[331] По ковчежетата и кутиите (пиксиди) за бижута от слонова кост още през IV в. започнали да се появяват християнски мотиви вместо езическите. Докато една пиксида от слонова кост от Бобио изобразява Орфей сред дивите зверове, то на пиксидата в Берлин виждаме Христос, наставящ апостолите и пренасянето на Исаак в жертва от Авраам.[332] С християнски мотиви са украсени всички стени върху сандъчето от слонова кост от втората половина на IV в. в Бреша, наричана по-рано Липсанотек. Те са разпределени по равно между Стария и Новия Завет. Външната форма на диптих заедно с обичайния надпис, орнаментика и архитектура откриваме в плоча от слонова кост с архангел Михаил в Британския музей (нач. на VI в.). Но този ангел не стои на трон, понесъл се е над стъпалата на една стълба и силно вдлъбнатите му очи сякаш пронизват далечината. Накратко, майсторът се е опитал да покаже ангела като пратеник Божи от един отвъден свят.[333]

Изцяло с християнски мотиви били украсявани и големите частни диптиси, като онзи в съкровищницата на Миланската катедрала (средата на V в.). Средното поле на двете крила е заето от Агнеца Божи, респ. кръст в гема; по околните полета са представени само христологични сцени.[334] Друг частен диптих се намира в Равена.[335] (Ил.9) В средата между апостоли и светци е седнал под балдахин Христос на трон. В горното поле двама ангели носят кръст, обкръжен от венец; в краищата на стража стоят двама архангели. Вляво е изобразено изцелението на слепия и на бесноватия, вдясно – възкресението на Лазар, изцелението на хромия. Непосредствено под тро-

на на Христос се вижда сцената на тримата младежи в пещта, а в най-долното поле – сцени от живота на Йон. Този голям, датиран от VI в. диптих, второто крило на който с изображението на Дева Мария днес се поделя между различни музеи, може да се схване като илюстрация на някой кондак от негово време. Напр. на известния кондак на Роман. Темата би била „Христос като Възкресението и Живота". Както Йон прекарва 3 дена в търбуха на кита, така и Христос престоява 3 дена в гроба, респ. в предверието на Ада; следователно Йон е по типология старозаветен корелат на Христа. Изцелението и чудесата през земния му живот, особено възкресяването на Лазар, разкриват Христа на всички негови съвременници, съпреживели това, като Бог и Господ на живота и смъртта. Комуто Бог помага и който вярва в Христа, животът му е недостъпен за всяка заплаха (младежите в пещта). Кръстът във венеца от най-горното поле отново напомня за Христа като победител на враждебните дяволски сили и смъртта.

Тези примери са достатъчни за първия период на византийската резба върху слонова кост. През втория период се сблъскваме с изобилие от предмети, които според предназначението си се разпределят на групи от сандъчета, икони, респ. триптиси. Четиридесетте напълно запазени сандъчета и безброй фрагменти от такива са служили на профанни цели. Почти всички са украсени с езически мотиви. Като най-известен пример можем да посочим т. нар. ковчеже от Вероли, днес в музея „Виктория и Алберт", то може да се третира като образец за възраждането на класическите мотиви по време на Македонския ренесанс. По рамкираните с типични розети стени на сандъчето – тези розети са дали името на цялата група сандъчета – са изобразени следните мотиви: „Отвличането на Европа", „Мъже, хвърлящи камъни", „Свирещият на лира Херакъл с ероси", „Кентаври и танцуващи менади", „Елена и Кастор (или Федра и Иполит?) с ероси", „Белерофонт с Пегас на водопой", „Нимфа", „Асклепий", „Жертвоприношението на Ифигения в присъствието на Агамемнон", „Ахил и Менелай", „Хигия", „Дионис в колесница, теглена от лъвове", „Ероси, играещи с различни животни", „Афродита и Арес", още веднъж – „Отвличането на Европа", „Ероси играят с кон", „Две нереиди". По всяка вероятност тази богата програма е била изпълнена от някой майстор от работещите за императорския двор занаятчий-

ници в началото на XI в. Наскоро излезе една монография за ковчежето от Вероли, в която са разгледани конкретно в отделните сцени многобройните косвени и преки заемки от античното и късноантичното изкуство. Трябва да се има предвид, че образованите кръгове във Византия са имали познания по антична литература (преди всички Еврипид и Мосх). Наистина една сцена – „Мъже, хвърлящи камъни" – може сполучливо да се припознае като механичен пренос от чужд контекст, а именно от Йешуа-свитък (*Cod. Vat.* gr. 431).[336] При това ми се струва важно да посочим, че и друго ковчеже с розети е украсено с няколко сцени от Йешуа-свитъка.[337] Пример, че и тук библейските сцени влизат в конкуренция с античната митология. Изобщо, по мое мнение, историята с ковчежето от Вероли и други излезли от тази работилница произведения от слонова кост – напр. красивите плочки с влизането на Исус в Йерусалим (Берлин) или с Успение Богородично (т. нар. Евангелие на Отон III – Мюнхен) е свързана с един естетически проблем, на който досега, доколкото виждам, не е отделяно внимание. Навярно е направила впечатление марионетността на тези фигури,[338] което особено ясно се забелязва при увеличение. Многото еросчета в комични пози и занимания свидетелстват за гротескността на западната миниатюрна живопис и по мое мнение това означава, че изобразяваните лица в случая не бива да се възприемат сериозно, те нямат собствен живот, а се отнасят към сферата на разиграванията куклен театър. В противовес на гротеските от западните Livres d'heures (часослови), които се ограничават винаги до полето край печатното каре и нямат никакво отношение към съдържанието на текста, което би било равносилно на кощунство, то някои еросчета от ковчежето от Вероли се намират в по-тайна или по-явна връзка с фигури от митологичните сцени. Три еросчета кръжат около брадатия, свирещ на лира Херакъл, който изглежда вдига поглед към тях; едно амурче седи на рамото на кентавъра с панова флейта; друго амурче лукаво държи пред Елена брадата мъжка маска, докато трето уж се занимава с петата на вдигнатия ляв крак на Елена, може би вади трън от нея. Не е съвсем ясно отношението на едно еросче, което с широко разтворени крака (лети?) и венец в лявата ръка се рее между конете Кастор и Белерофонт. Комична е във всеки случай сценката с пъхналото в една кошница горната част на тя-

лото си амурче, от което се вижда само голичкото му задниче; двукратната поява на този мотив в ковчежето от Вероли, който има паралел във Венецианския Опиянов ръкопис (*Cod. Marc. gr. 479, f. 24r*),[339] се оказва нещо като общо място за византийските резбари на слонова кост. Изхождайки от тази гротескна функция на амурчетата, човек се чуди, дали следващите сцени са сериозни – а именно танца на менадите и нереидите. На лице са повече телесни форми, нежели движения – особено у лявата менада, което ни кара да̀ подозираме ирония и скрита подигравка. Тази менада с подчертано дебелия си корем и невъзможна поза всеки момент ще загуби равновесие. Как са били изобразявани танцьорките в едно дворцово ателие през XI в., показват плочките от короната на Константин Мономах в Будапеща, макар в случая да става дума за облечени другояче източни танцьорки; при цялата стилизация личат размаха и високите, стройни тела.[340] Обратно на това, менадите от ковчежето от Вероли са подходящи по-скоро за селска сватба. По същите причини не мога да сметна и двете нереиди за сериозно изображение на митологична сцена. Тези надминаващи и Рубенсовите пропорции на женско тяло форми не са били идеал за красота нито през Античността, нито за византийците. Разплулата се върху морско конче нереида изглежда толкова комично, колкото и дружката ѝ, седнала на олтара на Асклепий в патетична поза с гръб, извърнат в 3/4. (Ил.10) Предвид позата и покривалото над главата ѝ съмнителна ми изглежда и т. нар. нимфа Пирена. Марионетни и граничещи с комичното черти показват и някои сцени от ковчежето с розети от музея „Клюни“ в Париж, който по стил стои твърде близо до ковчежето от Вероли.[341]

Че константинополските майстори от това време са имали за образец съвсем други форми и пропорции на човешкото тяло при изобразяването на религиозни теми, показват обичайните примери за групите изделия от слонова кост, установени от изследователите. Най-значителните фрагменти от т. нар. Романова група са резбите върху слонова кост от Залата на медалите в Париж с коронацията на *Константин VII в Москва (ок. 944)* и коронацията на Роман II и първата му съпруга Евдокия.[342] За значението на коронация на императора лично от Христа във византийската императорска идея се изясних вече на друго място. Тук ще обърна внимание на стройността,

14. „Света София“ – Константинопол.

15. Исус Пантократор. Мозайка от купола – Дафни край Атина.

съразмерността и пропорциите и неподражаемата постановка на фигурите, в които класическият усет за телесност и християнската тенденция към дематериализиране се съчетават успешно в изтънчено чувство за стил. Същото важи и за т. нар. Никифорова група – мощехранителницата от слонова кост в Кортона, измайсторена по времето на император Никифор II Фока (963–969 г.).[343] На предната страна са изобразени в цял ръст в четири продълговати полета вън от шест медальона горе Богородица и Йоан Предтеча, свързани с намиращия се над тях медальон на Исус в Дейсисна група, долу – св. Стефан и Йоан Богослов. Особено Богородица се характеризира с изключителна стройност и елегантност, както и на триптиха със същата група в Саттън хю.[344] Тема на четири забележителни триптиха от слонова кост в Палаццо Венеция в Рим,[345] в Британския музей,[346] във Ватикана и Лувъра[347] е също Дейсис, застъпничеството на Богородица и Йоан Кръстител пред Христа. Изтънчеността и безтегловността на фигурите, фините, одухотворени линии на лицата доказват, че майсторите не само са умеели да различават религиозното от светското, но и са създавали произведенията си с лично религиозно убеждение. Редом с тези и други напълно запазени триптиси, също и фрагментите от такива представляват значителна част от известните ни слоновокостни резби през средновизантийския период. Триптисите били малки, трикрили, портативни олтари, използвани в частното богослужение. Тъй като сред новооткритите Синайски икони от ранно- и средновизантийския период формата на триптиха е била широко разпространена, то тезата на К.Вайцман, че на многото триптиси от слонова кост трябва да се гледа като на част от иконната продукция, пренесена върху друг материал, изглежда резонна.[348] Като два особено показателни примера за висококачествени плочки от слонова кост, породени изцяло от светогледа на византийското православие, ще посоча Богородица Одигитрия в Утрехт и Йоан Предтеча в Ливърпул.[349] Тук възвишеността, светостта и благосклонността на Богородица към хората, благородната аскеза и смиреното очакване на небесното царство във фигурата на Предтечата са намерили завинаги адекватен израз. На фона на марионетно-гротескния свет от слоновокостните светски ковчежета одухотвореността и религиозната актуалност на тези творби са още по-осезаеми. (Ил. 11, 12)

Мимоходом ще спомена, че тенденцията към одухотвореност и изобразяване на един благороден аскетичен човешки тип присъства и в най-добрите ръкописи от средновизантийския период. Като пример ще посоча Оксфордските проповеди на Григорий Назиански (от края на XI в.) с внушителното изображение на светеца на титулната страница.[350]

Желаещият да придобие по-проникновена представа за религиозността на византийците трябва да изчете не 160-те дебели тома на *Patrologia Graeca* на Минь; по-бърз и не помалко интересен за лаиците ще е пътят през византийското изкуство. Както количествено византийската литература се отнася предимно към областта на теологията, така и изобразителното изкуство във Византия е преди всичко църковно, най-вече йератично изкуство. От византийската *архитектура*, абстрахирайки се от прагматичните постройки като крепостни стени, бани, частни домове и подобни, единствените паметници на светското строителство, достигнали до нас от хилядолетното съществуване на Византийската империя, са само т. нар. дворец на Константин от XIII в., който се намира до западната крепостна стена на Константинопол, и внушителните руини на просторния деспотски дворец в Мистра (Ил. 13) Всички други, повече или по-малко добре запазени или реставрирани сгради, са големи и малки църкви от различни векове на византийската история. Гръцкият храм от времето на класиката е обърнал лицето си навън, към множеството посетители; гордостта на полисното общество била колонадата на храма, тя трябвало да бъде по възможност от благороден материал и построена от най-добри майстори. Вътрешността – цялата, в която обитава богът, била достъпна единствено за малцина избрани и поддържана най-скромно. Развитието на архитектурата във византийското църковно строителство, независимо дали била съграждана базилика или кръстокуполна църква, на фасадата се обръщало много по-малко внимание, отколкото на интериора. Това доказва и беглият поглед върху все още запазените църкви в Константинопол, Тесалоника и Равена. Този принцип продължил да функционира и през средно- и късновизантийския период, макар по-късно да се опитвали да украсяват отвън стените на църквите с антични или източни сполии като релефни плочки (Атина, Малката митрополия), с различни фаянсови или тухлени орнаменти. Самият

факт, че в църковната литургия участвали множество вярващи, показва едно, различно от античното, езическо схващане за храма. За пример може да послужи знаменитата църква на източното християнство „Св. София" в Константинопол. Ако човек се абстрахира от четирите минарета и някои допълнителни турски пристройки, то от екстериора остава все още впечатлението за тежка и малко разчленена маса; тази картина ни дава твърде малко представа за интериора. Престъпилият веднъж средната врата на вътрешния нартекс, не ще може да забрави повече това преживяване от пространството (Ил. 14) Най-напред погледът се отправя към огромния купол, владеещ пространството; скоро очите се плъзгат към екседрите на апсидата и от там обратно към страничните стени с аркадите. Човек забелязва, че църквата не е съвсем кръгла, а по-скоро с надлъжна базиликална ос. Не може да се начуди на безтегловността, с която куполът сякаш витае в пространството. Умело използваните пандативи, начупената стенна маса над галериите и скритите пиластри създават условията за тази оптична измама, за която съобщават с удивление още съвременниците на Юстиниан. При новоизграждането на изгорялата през 532 г. по време на бунта Ника базилика „Св. София" на императорските майстори – Антемий от Трал и Изидор от Милет – се удало да разрешат великолепно един архитектурен проблем: обединяването на централния куполен строеж с надлъжния базиликален. Дръзката сплав между староримската светска централна постройка (мавзолея) със старохристиянската надлъжна постройка (базиликата) било най-голямото постижение на ранновизантийската архитектура, но същевременно и символ, закрепен в камък, на византийската имперска идея, основаваща се на проникването на Imperium Romanum с християнски дух. За могъщото въздействие на пространството допринесла умно измислената гредоредна система, както и колорита с тапицирането на стените с цветни мраморни плочи, интарзии и мозайки. За съжаление повечето от тях днес са загубени. Въпреки това разбираме гордостта в изказването на Юстиниан при завършването на огромния строеж през 537 г.: „Соломоне, победих те!" Думите показват и замисъла на императора, който, както и старозаветния си предшественик, искал да засвидетелства с новата постройка най-вече своята почит към Бога. Който е гледал прав нагоре към купола на „Св. София"

лесно добива усещането, сякаш над него витае един трансцендентен свят. Тъкмо това целели архитектите и още съвременниците го намирали за удивително. Сравнението между църковния купол и небесния свод ще се поддържа повече или помалко съзнателно през всички следващи векове на гръцката църква от страна на стопаните на постройката и вярващите; от това сравнение се извежда изображението на Пантократора в централния купол от средновизантийския период.

Тук ще вмъкнем една глава за византийската *мозайка* като израз на християнския светоглед. Изкуството на мозайката имало вековна история през гръко-римската Античност. И днес в големите музеи по света се намират множество римски подови мозайки от най-прости геометрични форми в черно-бяло, та до най-фини цветови нюанси (като битката на Александър при Неапол). При всички по-големи разкопки в африканските и азиатските провинции на старата империя, проведени през последните десетилетия, бяха открити по-големи или помалки мозайки. Най-значителната находка на италианска земя бе направена през 50-те години – подовите мозайки от Максиминовата вила в Пиаца Армерина (Сицилия, ок. 300 г. сл. Хр.), а в Гърция – мозайките в македонската резиденция в Пела от времето на Александър. Още римляните са познавали украсяването на стени и тавани със стъклени мозайки, с които можели да постигнат особени ефекти поради пречупването на светлината. Християните приели и двете техники, но си служели почти изцяло със стъклени мозаечни камъчета. Докато запазените в Санта Констанца в Рим (средата на IV в.) мозайки изобразяват в галериите до старите дионисиеви мотиви и непрограмна украса върху бял грунд, което е обичайно за живописта в катакомбите, а на апсидата – две, днес твърде повредени християнски сцени, то малко по-късния баптистериум „Сан Джовани ин Фонте“ (Неапол) за първи път ни показва цялостен християнски цикъл. Осемте трапецовидни пана на октогона са подредени около кръст-монограм, открояващ се на синия небесен фон; светещи златни звезди създават илюзията за звездно небе. Много популярни били позлатените или покритите с тънък слой цветно стъкло камъчета. За съжаление мозайките от времето на император Теодосий I в църквата „Св. Георги“ в Тесалоника (първоначално мавзолей на Галер, наричана и „Ротонда“) са твърде повредени. По следите

все още се разпознава, че в средата на купола е бил изобразен Христос в слава. В по-добре запазения долен пояс са представени различни светци в цял ръст на фона на по-просторен, но по-беден откъм архитектурни идеи дворец. Любопитно е, че в златен фон са издържани всички изображения на дворци, което може да се отдаде на императора-поръчител, и с което се намеква за встъпването на светците в царството небесно. Мозаистът на „Санта Пуденциа" в Рим майсторски използвал предимствата на стъкловата мозайка и златната паста, за да постигне светлинни ефекти в облаците, по покривите на домовете на небесния Йерусалим в сцената „Исус наставя апостолите" (началото на V в.). В произхождащата също от началото на V в. апсида на малката манастирска църква „Св. Давид" в Тесалоника, младенецът Исус седи на трон в ореол от небесна дъга, обградена от символите на 4-мата евангелисти; във видението участват и пророците Йезекил и Авакум, застанали отляво и дясно. Впечатлението на гледащия се подсилва от умелата употреба на повече синьо и зелено в съчетание с млечно-сиви камъчета, както е в „Сан Джовани ин Фонте".[351] Във възстановената при папа Сикст III (432–440 г.) базилика „Санта Мария Маджоре" в Рим има мозайки и от двата вида. И от двете страни мозаечният фриз в кораба, отчасти заменил по-стари мозайки, представя сцени от Стария и Новия Завет в стила на тогавашната жанрова живопис. На триумфалната арка сцените от живота на Дева Мария са изобразени според апокрифните евангелия, сред които и т. нар. „Протоевангелие на Яков" и които във всеки случай били предизвикани от Богородичния догмат на църковния събор в Ефес 431 г. Тези мозайки са силно повлияни от дворцовия стил и са добър пример на религиозно-политическата пропаганда в сферата на църковното изкуство.[352]

Макар и изпълнени по всяка вероятност от италиански майстори, запазените до днес мозайки в Равна са проникнати от византийски дух и затова тук не могат да бъдат подминати. Двата баптистерия на православните (средата на V в.) и на арияните (около 500 г.) представяли в купола си един и същи завършен цикъл: сцената Кръщение Христово с изображение на гълъба, Кръстителя и персонификацията на речния бог Йордан, под нея в кръг стоят 12 апостоли, които поднасят на Христа мъченическите си венци. В баптистерия на православ-

ните в един по-широк и по-ниско разположен кръг е изобразен четирикратно празен трон (*Hetoimasia*, *ἑτοιμασία*) – знак за връщането на Христа за Страшния съд и по едно от 4-те Евангелия, разтворени върху престола в олтара сред богат архитектурен декор. В баптистерия на арияните апостолите поднасят венците си непосредствено на (изобразената веднъж) *hetoimasia* и с това косвено на Христа.

Към най-старите и същевременно най-въздействащите мозайки от Равена се числят тези от мавзолея на Гала Плацидия от първата половина на V в. Малката центрична постройка над кръстовидна основа изглежда първоначално е била замислена като капела на св. Лаврентий; във всеки случай мозайката на този мъченик заема централно място на стената срещу входа. Отляво е изобразен отворен шкаф за книги с с четирите ръкописа на Евангелията; в средата под скара гори огън; вдясно св. Лаврентий крачи към огъня с Евангелие в лявата си ръка и *crux hasta* в дясната. Кръстът и големият нимб на светеца са издържани в златна мозайка. От споменатия порив, с който мъченикът посреща страдалческата си смърт в огъня като бленувано начало на небесния му живот, говори гордостта на триумфиращата църква, която винаги е съзнавала значението на героичната борба на своите мъченици. В люнета срещу входа Христос е изобразен като Добрият пастир в една все още илюзионистично-чувствена буколическа сцена. На купола стои златният кръст на Христа, обграден от символите на четиримата евангелисти. Осем апостоли му засвидетелстват почитта си от пандативите под купола, а останалите четирима са изписани в страничните сводове на кръста. Кръстът, символите на евангелистите и гъстото було звезди се открояват с блестящо злато на фона на небето в разкошно, наситено синьо. Подобно въздействие е постигнато и в страничните сводове на кръста с по-светли орнаменти върху тъмносиня основа. Тук е налице уникалната възможност да се изследват изкусните светлинни ефекти на стъкловата мозайка и на златната паста при първоначалните светлинни източници. Когато входната врата е затворена и светлината прониква само през три малки, тесни прозорчета, човек си мисли, че нищо няма да види в гъстия мрак. Но веднага щом очите му се пригодят, златните звезди започват да блещукат на синия фон и пред някои по-чувствителни вярващи кръстът заедно със сим-

волите на евангелистите се представя като видение от друг свят.

Мозаечната украса на църквата „Сан Аполинаре Нуово" се отнася към две епохи, а именно – към времето на управлението на император Теодорих (поч. 526 г.) и към времето, когато църквата преминава в ръцете на православните под председателството на епископа Анелло (ок. 560 г.) Стените на кораба са украсени с мозайки в три големи фриза. Най-горният фриз заемат сцени от Новия Завет – общо 32. Вляво – в най-долния, най-добре видимия фриз – 22 жени мъченици с венци на победата в ръка вървят откъм градските порти на пристанището Калас към изображението на поклонението на влъхвите, които принасят своите дарове на младенеца, седнал в скута на Богородица между четирима ангели. На отсрещната стена 26 мъченици с венци са се насочили от двореца на Теодорих към изобразения срещу Дева Мария Христос на трон. Изключителното великолепие и златният фон напълно отговарят на тогавашния византийски дворцов стил. В него са издържани и мозайките на осветените малко преди средата на века църкви „Сан Витале" и „Сан Аполинаре ин Класе". В „Сан Витале" щедро е използван златният фон. Запазеният изцяло мозайчен цикъл на апсидата и презбитериума се отличават с прословутите мозайки на Юстиниан и Теодора със свитите им. Както мъчениците в „Сан Аполинаре Нуово" принасят венците си на Христа, така и императорската двойка му принася в тържествена процесия своите дарове, на Христа, който присъства в олтара и същевременно е седнал на трон в купола на апсидата: художествен израз на основаната на християнството византийска имперска идея и на достатъчно често подчертаваните от император Юстиниан религиозни принципи на неговата политика. Дворцовата сцена на лявата стена на презбитериума в „Сан Аполинаре ин Класе" с император Константин IV (668–685 г.) в средата е бледо копие на Юстиниановата мозайка от „Сан Витале".

За тенденцията в изобразяването на човешката фигура в мозайките преди иконоборчеството заключаваме от малкото запазени мозайки в базиликата „Св. Димитър" в Тесалоника. Най-добрите образци, като известната трифигурна композиция със св. Димитър между един епископ и префекта на града (VII в.), показват видимо вкостеняване на позите на фигурите

спрямо мозайките от „Сан Витале". Телесността едва личи под твърдите дипли на дрехите, стилизирането в успоредните вертикали на епископските одежди е вече доста напреднало. Цялата изразителна сила е вложена в големите очи, които с пронизващ поглед напомнят на зрителите, че освен обграждащият ни материален свят съществува и друго царство.

След различни опити от Юстинианово и Следюстиниано-во време да се съчетаят центричната и базиликалната постройка като стандарт във византийското църковно строителство, се налага кръстокуполната църква от средновизантийския период. Това означава победа на центричната сграда, в която куполът, носен от пиластрите, не се огражда повече от странични кораби, а от галерии, свързани с нартекса, олтарното пространство и страничните помещения (протесис, диаконикон). Ранният пример с църквата „Св. София" в Тесалоника показва, че куполите и сводовете са били покривани с мозайки, а останалата част – с цветни мраморни плочи, както по времето на Юстиниан. Куполната мозайка от „Св. София" в Тесалоника, която заблестя с чудни и ярки цветове след основна реставрация, завършена наскоро, се датира от 80-те години на IX в. Нейният цикъл заема изключително място сред запазените куполни мозайки. В центъра на трон седи възнеслият се на небето Христос, носен от два ангела, а 12-те апостоли стоят в кръг под Дева Мария и два ангела от двете ѝ страни. Молитвеното положение на Богородица, оживените движения и странни жестове на някои апостоли, сочат нагоре към Христос. Пропорциите на около 3,6 м високите фигури на апостолите са съобразени с перспективата и извивката на купола и обусловената от това оптическа измама.

През средновизантийския период в куполните мозайки обикновено изобразявали Христос Пантократор, т. е. Христос – Господар над света, обграден от архангели и пророци. Най-добре запазен пример от времето преди 1100 г. е манастирската църква „Дафни" край Атина (Ил. 15) В църквата „Св. Лука" (началото на XI в. при Дистомо в околностите на Делфи) и „Неа Моне" на Хиос (средата на XI в.) мозайките с Исус Пантократор са разрушени, но засвидетелствани. Бюстът на Пантократора символизирал всемогъществото Господне, неговата власт над небето и земята; строгият му поглед припомнял на хората за греховността и отговорността им; Евангелието в

лявата му ръка било сравнявано с Книгата на длъжниците на строгия съдия. Византийците смятали, че погледът на Пантократора е непоносим само за хората с нечиста съвест. Не бива да се пропуска, че Пантократорът от „Дафни" е сключил пръстите на десницата си за благослов, което свидетелства за Божието човеколюбие (*philanthropia*) – като главно качество на Христа.[353] Фонът на купола на е издържан, както някои мозайки от ранновизантийската епоха, в тъмното синьо на небето, а в един чист, строго йератичен златен фон, който означавал както безкрайността, така и просветлеността на небето. Явно, особеното въздействие на златния фон се основава на липсата на подобни златни повърхности във видимия свят.

Отдавна е забелязано, че цялата *стенописна украса* на средновизантийския период е характерна за консолидирането на православната църква. Свещеното и йерархичното силно излизат на преден план и отсега нататък владеят цялото вътрешно пространство на византийската и новогръцката църква. Освен куполът, всички сводове и конхите, галериите, ендо-, екзонартекса и двете предверия на църквата били украсявани с изображения. В строга йерархична последователност, съвсем във византийски маниер, под сферата на Пантократора били разполагани най-напред архангелите и патриарсите, после Богородица в апсидата, в средната зона – големите празници на църковния календар и сцени от живота на Христа и Дева Мария, на останалата повърхност на стените, колоните и нишите били изобразявани много светци, евангелистите, апостолите, мъченици, аскети и монаси. Подборът на празничните картини изглежда не е бил строго фиксиран. Първоначално в купола на „Св. Лука" били изобразени четири празника, а именно: Благовещение, Рождество, Сретение, Кръщение и други четири в нартекса: Измиване на нозете, Разпятие, Възкресение и Сцената с Тома. Цикълът в Хиос обхваща осем картини (Благовещение, Рождество, Сретение, Кръщение, Преображение, Разпятие, Сваляне от Кръста, Възкресение) и шест в нартекса (Лазар, Възнесение, Влизане в Йерусалим, Петдесетница, Измиване на нозете, Целувката на Юда). В куполното пространство в „Дафни" виждаме 12 напълно или във фрагменти запазени сцени на празници, а именно: Благовещение, Рождество, Кръщение, Преображение, Поклонението на влъхвите, Възкресение, Тома, Сретение, Раждането на Мария, Раз-

пятие, Влизане в Йерусалим, Лазар и шест други в нартекса (Мария в храма, Кръщението на Мария, Йоаким и Анна, Целувката на Юда, Измиване на нозете, Тайната вечеря) и накрая Успение Богородично на западната стена над изхода от нартекса. Тук запазеният и повтарящият се с незначителни изменения в безброй много църкви от късните векове празничен цикъл свидетелства за строго догматичното поведение на Византийската църква и стремежа ѝ, вярващите постоянно да се сблъскват със събитията от живота и страданията на Христа, да им се втълпи самопонятността и неизменимостта на църковния календар. Интериорът на византийската църква по време на богослужение, пък и иначе, трябвало да кара вярващият да осъзнае положението си на най-долното стъпало в духовната йерархия на Божия народ като същевременно наживо му представи църквата като *Corpus Christi mysticum* (Мистическо Христово тяло) и като действаща община. Освен празничния цикъл такава функция изпълнявали и многобройните изображения на светци, които в строго фронтално положение гледали с духовно пронизващ поглед в сърцата на посетителите от всички страни (Ил. 16) Към това нямо, но убедително въздействие на изображенията по стените се присъединявали и думите на свещеника, който с оглед многобройните празници на Православната църква можел да разчита, че вярващите, от ранна възраст свикнали да съзерцават празничния цикъл, ще приемат екзагетското му слово с цяла поредица от асоциации от установената византийска иконография. Почти всяка популярна византийска проповед може да се използва като доказателство за повече или по-малко съзнателна връзка с църковния стенописен репертоар. Генетично винаги теологичните текстове са били кръстници при установяването на иконографията. Вместо цитат на проповед в проза нека съпоставим 2 кондака на Роман със съответните им иконографски типове. Сириецът (или евреин?) Роман Сладкопевец е смятан от всички за най-значителния византийски поет. Творил в края на VI в., в края на Късната античност, той съчетавал лирични и драматични елементи в един чисто нов ритмичен поетичен вид – т. нар. кондак – метрична алтернатива на прозаичната проповед. Обикновено сам пишел музиката към химните си, състоящи се от 10–30, но най-често 20–24 строфи с рефрен. По същество те били поетични проповеди и поради това често съдър-

жали догматични разсъждения, екзагетични екскурси и морално-практически наставления. Въпреки това те – с дръзките си образи, изненадваща драматичност и убеждаваща сила на вярата – спадат към най-значимото и най-своеобразното, което познаваме от византийското поетично слово. Според преданието Роман е написал 1000 кондака; от негово име до нас са достигнали 85, но само част от тях специалистите приемат за автентични. Трудностите при предаването и преди всичко метричните проблеми са попречили на пълната им публикация до днес. Първият том на появилото се през 1963 г. издание на П. Маас и К.А. Трипанис съдържа освен 59 автентични химна и 7 досега непубликувани. Един от тях на тема „Възкресение Христово" превеждам за нашата съпоставка:

Роман Ном. 27 (Възкресение 4)

Прооймион:Ние, които сме свързани с Христа посредством Кръщението и сме възкръснали с Него, ще пеем с глас, ще викаме: „Смърт, къде е победата ти? Хадес, къде е косата ти? Понеже възкръснал е Господ

Възкресението и Животът."

1. Когато слушаме притчата на Христа от Евангелието на Лука, нека не я подминаваме, но с вяра да изпитаме жената и драхмите, какво те значат, коя от тях бе загубена и търсена ревностно; жената запалила лампа, премела цялата къща и когато я намерила, свикала съседките си: „Елате, радвайте се с мен, намерих каквото бях загубила." Сега да се помолим на Христа с думите: „Господи просветли душата ни, Ти, който си направил светлината, Ти,

Възкресението и Животът."

2. Броят на драхмите е ясен на всички: общо бяха 10; те принадлежат на Господ, който е направил всичко в мъдростта Си. Жената е, както казват, добродетелта и мъдростта на Създателя, това значи Христос, мъдростта и мощта Божия. Десетте драхми са Господства, Сили и Власти, Начала, Престоли, Ангели и Архангели, Херувими и Серафими, Първосъздаденият, когото той загуби, търси и намери след падението му, Той,

Възкресението и Животът.

3. Обладан от любов, дойде в света, за да търси заблуде-

ното Си творение, изначален, неизречим, едновременно Божи син и наш Бог. Мъдър и великолепен като Бог той се залавя да търси: става плът от майка, която премете и освети. Като светеща лампа Той приема плътта, докато всичко просветлее с огненото масло на Божествеността, понеже огънят и глината правят винаги лампа, така сияеше от Божественост и въплътеност светлината на лампата – Христос,

Възкресението и Животът.

4. Тогава се качи на кръста като лампа на светилник и погледна оттам първосъздадения Адам да седи в мрак и светлина. Забърза се да стигне до него, облечен в плът, неделимият, който не се отдели от лоното на Отца и все пак изпълни Вселената. Той взе със себе си жлъч и оцет като гвоздеи и копие, за да рани с тях смъртта и за да устрои на насилника Хадес с жлъч и горчив оцет най-горчива среща, Той,

Възкресението и Животът.

5. Когато царят след разпятието слезе долу в Хадес неговата светлина светеше в мрака и осветяваше подземното царство, понеже мракът не може да надделее на Христа, който има власт над него. Понеже и той като Йон се намираше в търбуха на гроба. Доброволно влезе в гроба, но остана буден. Понеже Божествеността не беше отделена от неговото тяло. Когато Хадес видя страшните рани, извика: „Насам, Смърт, да видим каква светлина свети,

Възкресението и Животът.

6. „Смелост!“ каза тя, „Това е човешко тяло, положено в гроб. Да сложим новодошлия зад резета и катинари и да го предадем на тление!“ И веднага след тези думи се забърза да срази плътта. Исус Христос се надигна като от сън, свърза го здраво, хвърли го на земята и извика на обитателите на Хадес: „Станете всички и стъпете с крак върху Хадес! Ела при мен Адаме с Ева! Да нямате страх като слуги на вашия дълг, понеже всичко изплатих, Аз,

Възкресението и Животът.“

7. „Смъртни, ударете в лицето Хадес за позор, стъпете на вратa му, елате тук и викайте: „Хадес и Танатос са надвити!“ Заради вас съм дошъл, понеже за всички ви аз съм Възкресението и Животът“. Пейте радостни псалми и песни: „Къде е победата ти, безчестни Хадесе? Къде е сърцето ти, Смърт?“ Немощни лежите там. Смърт, самата ти си мъртва; Хадес,

и ти си цял в повои. Вие, които някога господствахте, ставате слуги, когато виждате, че съм дошъл, Аз,

Възкресението и Животът."

8. В отговор на това злият Хадес, който е свързан заедно с Танатос и хвърлен на земята, извика с глас и нареди на своите хора като господар: „Пазачи, побързайте и вижте, как аз бивам насилван. Бързо насам, вие, залостете железните врати и пазете. Спуснете резетата на портите и не пускайте никой от онези, които той възкреси, от гроба. Аз искам да се съдя с Него, който ме напада. Хванете ги и ги пазете, тези, които викат: „Дошли са

Възкресението и Животът!"

9. „Какво насилие трябваше да понеса аз, който съм господствал досега над людете. Кажи ми, човеко, кой си, как пристигна тук, понеже, че си човек е ясно; виждам човешкото ти тяло. Но всеки, който е излязъл от рода на Адам, ми принадлежи. Как си позволявяш тогава да ме насилваш, къде си тръгнал, Ти, който си като всички тях, да ги спасяваш. Как така стоиш над хората и си спасение за човечеството,

Възкресението и Животът?"

10. Погледни, аз искам да заведа дело срещу Теб, като един, който е претърпял несправедливост. Виждам Син човешки, който изглежда като човек, но разпорежда над делата Божии, а не човешки. Познавам раните по страните ти и белезите от пирони, виждам силата и безгрешната, лъчаща Твоя светлина. Ако си човек, то безусловно подлежиш на смърт и Хадес. Ако обаче за телесното око си човек, за духовното пък – Бог си; тогава обясни ми, за да видя, че Ти, ако и видимо човек, на дело си

Възкресение и Живот."

11. Когато Христос го чу да казва това, отвърна му веднага: „Ще се подложа на съд и присъда. Понеже не искам да те насилвам, ако и да си насилник и безсрамник и да заслужаваш присъда. То аз съм човек без грях, както виждаш, Словото Божие, Творец на всичко, Бог е Господ на всичко. Но ако и Бог да съм, аз не мога да се съдя с теб като Господ, но завеждам дело пред съда като Адам; понеже това съм Аз (именно човек като Адам). И ще те победя и прогоня от сегашното ти господство, Аз,

Възкресението и Животът."

12. „Адам имаше пълната благодат на вечния живот, но в началото бе съблазнен. Аз обаче съм Животът сам по себе си, Творецът на всички неща. Ти, глупави Хадесе, съществуваш също толкова малко, колкото и същността на смъртта. Страданието и злият грях хранеше и него и тебе. По този начин Адам, заробен от смъртта, попадна в твоята власт и тази на Танатос, чрез измамата на Съблазнителя. Затова ти липсва субстанция и е лесно да бъдете хванати. Как тогава ще надделеете над

Възкресението и Животът?“

13. „От високомерие ти лови и затваря наследниците на Адам като грешници, тъй като те имаха дял от бащиния грях. Така в твоя власт беше всеки потомък на Адам, роден в грях, заченат в тление и от половото общение между мъжа и жената. Но аз съм свободен от всичко това, от греха, от половото съчетание. Ако и да съм човек по своя воля, то мен ме роди тяло на Дева като безгрешен. И своята кръв отдадох на Отца Си за всички, Аз,

Възкресението и Животът.

14.Проучи Ме само и виж, ти не ще намериш в Мен ни една невярна дума или дело. В делата не съм съгрешил, нито устата Ми е казала нещо лъжовно. Затова ти казвам: „Кой от вас може да Ме уличи в грях?“ понеже сред всички смъртни аз съм във всяко отношение свободен и за всички плътски грехове недостъпен. Как може да дръзваш, Хадесе, да държиш в плен безгрешния като повалей? Само Ме изследвай съвсем точно, понеже искам да познаеш истината, че с право те низвергвам Аз,

Възкресението и Животът.

15. Как безсрамно се оплакваш, понеже присъдата е права, Ваше деспотство на мрака, който престъпихте правото, ще бъдете низвергнат. Ако намериш у Мен и следа от грях, тогава стори всичките си претенции срещу Мен, Ти, насилнико. Но ако нищо не откриеш, тогава веднага предаваш сегашната си власт, понеже си бил дързък спрямо безгрешния Христос, перчейки се с това. Подготви се да обезщетиш онези, които Аз възкресих, Аз,

Възкресението и Животът.

16. За да не останеш обаче по нещо в неяснота, нещо, което трябва да вземеш върху себе си, Хадесе: ти ще върнеш не

само онези, които си хванал и които Аз възкресих и взимам сега със себе си, но и всички, които в бъдеще ще идват при теб и те ще бъдат възкресени, всички ще възкресявам с гласа на тромпета – защото ти дръзна да сложиш ръка срещу безгрешния син на Царя." При тези думи Хадес изчезна в бездната. Пазачите хвърлиха ключовете и бягайки видяха как Христос разбива и строшава катинарите, Той,

Възкресението и Животът.

17. Веднага телата на мъртвите се изпълниха с живот. Бяха възкресени и стъпиха на Хадес с крак: „Правонарушителю, къде е победата ти? Танатос, къде е сърпът ти?" От само себе си се отвориха всички гробове. Мъртвите се вдигнаха и всички затанцуваха. Един ангел се спусна и отвали камъка от гроба на Спасителя. „Господи, Господи, Ти, който отвори гробовете със знак, без да се нуждаеш от някого, как така на Теб самия Ти трябва някой да отвали камъка от Твоя гроб, Ти, който си

Възкресението и Животът?"

18. За да не изпадне някой в заблуждение, то аз искам да изясня зададения от вас въпрос. Камъкът за Мен не е пречка да напусна гроба, тъй като на Мен, като на Бог, всичко отстъпва и ми се повинува, понеже ако и да съм плът, то все пак съм Творец и Господ над всичко. По знака Ми морето в миг се струва на суша, Йордан връща назад водите си; скалата пуска вода за народите в пустинята; слънцето се смрачава, когато ме разпнаха Мен,

Възкресението и Животът.

19. Аз, който само със знак отварям всички гробове, никога не бих имал нужда от ангела, за да отваля своя камък. Сега чуйте мъдрата Ми промисъл. Това давам на хората като знак: Камъкът означава възкресението от гробовете и отварянето на вратите Адови, които от този час нямат повече никаква служба. Затова тогава се появи ангелът в сияйна дреха и Ми запя победен химн с думите: „Възкръснало е

Възкресението и Животът."

20. Какво да Ти дадем от наша страна, Спасителю, освен да те славим! Пощади нас, Боже, Христе, които славим Твоя кръст, Твоя гроб и Възкресението Ти! Прости ни греховете, когато дойде всеобщото възкресение, та да гледаме със свободен дух лицето Ти и да слушаме гласа Ти: „Насам, вземете

своя дял със светците Ми с радост!" Дай тогава на душите ни покаяние, Милосърдни, за да Те славим Теб, който си Възкресението и Животът.

Като изключим прооймиона и заключителната строфа, кондакът се разделя ясно на три части. След задаването на темата и на рефрена в прооймиона първите три строфи третират по необичаен начин притчата за жената с 10-те драхми (Лука 15, 18 сл.). Докато Евангелието разказва тази притча във връзка с каещия се грешник, то Роман я използва по повод въплъщението. По маниера на Ориген и на Александрийските теолози се извежда алегорията: жената означава Христос, 10-те драхми са подчинените на Христа ангели, архангели, тронове, господства[354] и т. н., загубената драхма е изгонеият от Божия рай поради грехопадението и поради това загубен за Бога Адам. Ревностното търсене на драхмата се сравнява с въплъщението. Както жената премела къщата си и Христос пречистил тялото на Дева Мария и го осветил преди да стане плът от него. Светлината на лампата, с която жената търси драхмата съответства – ако и в един логически мъгляв изказ – отново на въплъщението. Както светлината на лампата се храни от напоения с масло фитил, така и Христос в човешка форма – сравни плътта и фитила – кара всичко да засияе посредством своята Божественост (маслото на лампата!). При това парантезата: огънят и глината правят винаги лампа (глинена лампа) изглежда плеонастична, тъй като се вмъква един смущаващ паралел с въплъщението.[355] Строфа 4-та е преход към разпятието, при което още веднъж се използва не особено изисканото сравнение с лампата. От кръста Христос вижда загубения Адам в мрака на подземното царство, както жената – загубената драхма, и веднага тръгва да го търси в Хадес, като взема със себе си инструментите на мъчението.

С това започва основната част (строфи 5–16), която може да бъде озаглавена „Христос в преддверието на Ада". Тя е пълно съответствие на иконата „Анастасис" от византийския празничен цикъл. (Ил.17) Строфа 5 подчертава победата на светлината (Христос) над мрака и припомня старозаветния типологичен корелат на Христа, престоелия три дена в търбуха на кита Йон. Умишлено се изтъква връзката между двете естества на Христа – божественото и човешкото; като православен

18. Възкресение. Икона по фреска от църквата „Хора" – Константинопол.

проповедник Роман полемизира по този начин с монофизитите. Сега започва диалогът, а с него и драматичното оживяване на изложението. Хадес и Танатос се опитват да надвият новодошлия, когото взимат за мъртъв човек. Христос обаче ги оковава и подканя пленниците на подземното царство да се освободят и да триумфират над своя насилник. При триумф византийският император обикновено стъпвал с крак върху врата на победения варварски вожд. Точно към това подтиква Христос хората спрямо Хадес, а на мозайката „Анастасис" от „Дафни" Христос дори е стъпил с десния си крак върху рамото на проснатия на земята с оковани ръце и крака Хадес. „Ела при мен Адаме с Ева!" (строфа 6) отговаря точно на централната група от византийската икона „Анастасис". В „Дафни" Христос е хванал с една ръка ставащия от гроба Адам, докато Ева до него се моли, изпълнена с благодарност. На друга икона, напр. на реставрираната преди няколко години фреска от началото на XIV в. в предверието на църквата „Хора" в Константинопол, Христос с рязко движение издърпва двамата прародители вън от гробовете им. (Сравни иконата на корицата и ил. 18.) Христос призовава и другите мъртви (строфа 7). Понякога отдясно и отляво на централната група на иконата „Анастасис" били изобразявани някои представители на обществото – императори, светци, монаси и пр. Хадес не смята все още, че е загубил играта. Макар и окован, заповядва на пазачите да заключат с яки резета железните порти и да пазят мъртвите дотогава, докато съдът не реши делото му срещу Христа (строфа 8). Тук у Роман се появява слабостта на гърците към речта и контраречта, което имало голямо значение както за античното право, така и за гръцката литература – от Омир и трагиците до късноантичната риторика. Хадес използва като доказателство човешката природа на Христа, която дава на Смъртта и на Хадес права над него (строфи 9–10). Роман използва дългата контрареч на Христа (строфи 11–16), за да представи на слушателя съществени факти от живота и страстите Христови. Едва с грехопадението на Адам смъртта и унищожението са дошли на света, поради което Хадес и Танатос не са вечни същества, но „без субстанция" (строфа 12). Докато всички хора подлежат на смърт и унищожение поради първородния грях, то единствено Христос е изключението от този закон не само като Бог, но и като безгрешен човек (строфи 13–14).

Илюзията за процеса на съдебното решение се поддържа с определени намеци и в двете речи, макар да не е ясно, кой е съдията на това дело. Въз основа на „присъдата" насилникът и закононарушителят Хадес загубва досегашните си пълномощия над хората (строфа 15). Опитът му да надделее над Христа бива наказан с това, че в бъдеще мъртвите ще възкръснат някога за Страшния съд и с това ще се отнемат от Хадес (строфа 16). „Пазачите хвърлиха ключовете и бягайки виждат как Христос строшава катинарите." Към твърдо установената иконография на иконата „Анастасис" се отнася и прекрачването на Христос през разбитите „порти на Ада", а наоколо се валят строшени ключове, резета пружини.

Третата и последна част на кондака, еднаква по дължина с първата част (строфи 17–19), се отнася до сцената с ангела на гроба Христов. В пряката реч в края на строфа 17 е представена апорията: защо Христос се нуждае от ангела, който да отвали камъка от гроба му? Строфи 18–19 също в пряка реч дават егзагетичен отговор от устата на самия Христос (реторична фигура етопоийа). Тази трета част позволява да се усети пасторалния характер на кондака. Рационалният характер на тези и някои други места в химните на Роман добре се съгласуват с предполагаемия произход на поета. С призоваването на Бога и молитвените молби заключителната строфа изцяло прилича на завършек на проповед.

За съпоставката със задължителната в празничния цикъл „Анастасис" ще използваме изображението на Страшния съд. То не спада към задължителната иконописна програма на средновизантийската църква. Едно изследване от най-ново време изяснява задълбочено неговия произход и разпространение. Най-древният пример в миниатюрната живопис се намира в един Парижки ръкопис от XI в. (Cod. Par.gr.74), най-старата фреска – в църквата „Панагиа Халкеон" в Тесалоника (около 1028 г.), а най-известната мозайка – в катедралата на Торчело. Всички мотиви в това изображение с изключение на централния Дейсис се основават на проповедите на Ефрем Сирийски (IV в.). Някои неща говорят, че този иконографски тип с миниатюрно малки фигурки и компилаторски характер възниква в Студийския манастир в Константинопол по времето на първия иконоборчески период.[356] Много черти от ико-

ната на Страшния съд се откриват в един кондак от Роман, от който по-долу превеждаме няколко строфи:

Роман Ном.34

Прооймион: Когато идваш на земята, Боже, в своята слава, вселената се потриса, огнена река изтича от твоя съден трон, книгите се разтварят и изтритото излиза наяве; спаси ме от неугасващия огън и нека бъда достоен и да стоя от дясната ти страна,

най-справедливи Съднико!

1. Когато поверявам сърцето си на твоя страшен съд, премилостиви Господи, обхваща ме страх и трепет, тъй като собствената ми съвест ме упреква. Когато седиш на трона си и слушаш разказа, никой не ще се осмели да отрече греховете си, тъй като истината го изобличава, страхът го владее. Високо ще бучи огънят Адов и грешниците ще скърцат със зъби, затова смили се над мен накрая и пощади ме,

най-справедливи Съднико!

15. Същевременно в неизказуема мъка, в която е потънал Злият, ще завърши тегобите, понеже Господ, заради своите избраници, както стои написано, ще съкрати дните на мъката, тъй като в милостта си се грижи за своите. Тогава ще снизходи от висотите на своята слава, сияен като слънце въплътен Бог, както и ще се въздигне Господ на вселената, светец без опущение, пред него ангелите треперят и викат: „Чест на тебе,

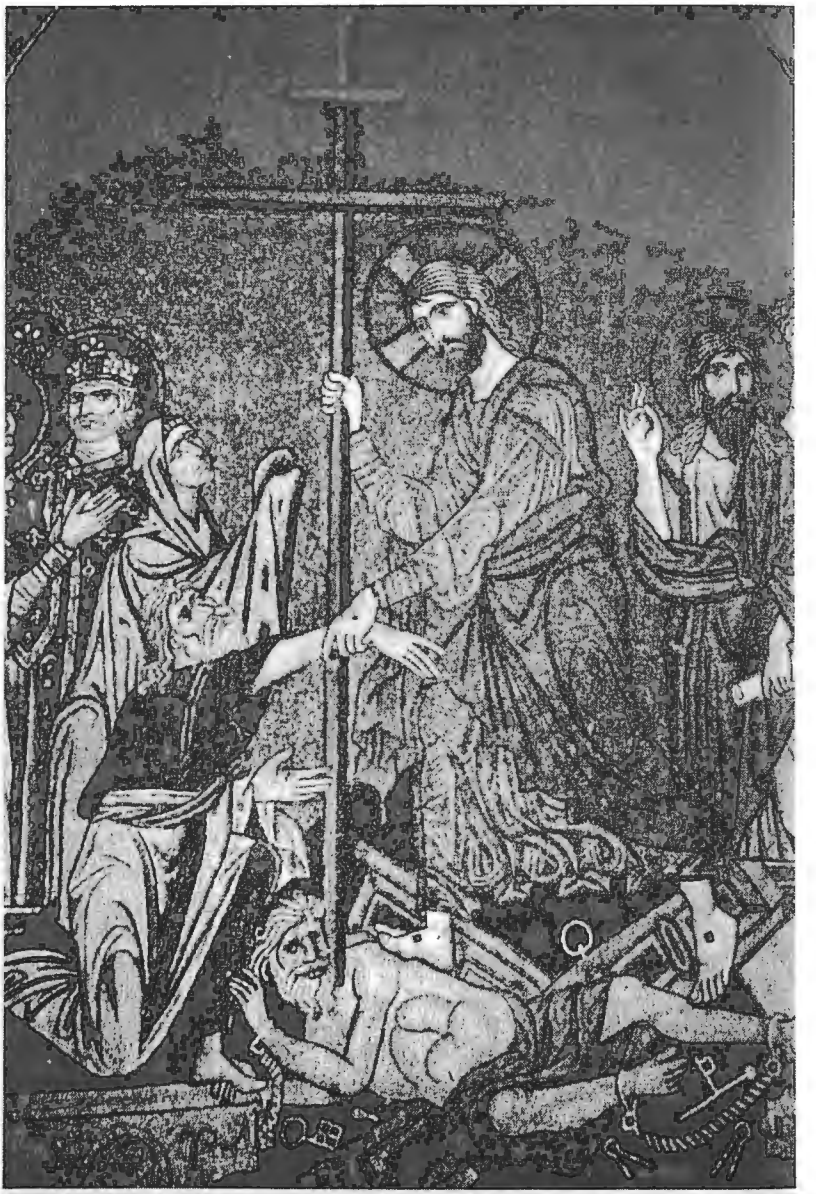
най-справедливи Съднико!

16. Женихо Бог, наш Спасе, за да покажат твоята невъобразима мощ всички чинове ангели и архангели пред твоя трон бързат и те славят, Господи. Пламък са те, който опали и почисти земята. И страшен огнен поток тече напред. Херувими и серафими ти служат и те хвалят непрестанно с трисагиона. Те закриват лицата си и викат: „Чест на Тебе,

най-справедливи Съднико!“

17. Всички гробове ще се потресат и ще се отворят при тръбния зов, мъртвите ще възкръснат, всички живи бързо ще бъдат грабнати, всичко ще се изпълни. Родове и племена от грешници и оправдани ще съзерцават онази неизразима красота на Жениха и ще трепнат. Страшно е, наистина, Прише-

16. Св. Лука. Мозайка – Манастир „Св. Лука". Фокида.



17. Възкресение. Мозайка – Дафни край Атина.

ствието Христово. Могъщото небе изведнъж ще се разцепи, земята ще се обнови и всички народи ще положат изповеданието си пред Теб,

най-справедливи Съдниko!"

18. По-късно праведниците ще съзерцават Лика Господен, ще влизат с ангелите в брачните покои и открито ще почитат Най-върховния. Всеки праведник ще яви с радост борбата си, когато делата ще се откриват просто и безискусно. Всички, които покажат с делата си крепка вяра, ще извикат гордо: „Дари ни с милостта,

най-справедливи Съдниko."

19. Тогава Лукавият ще бъде окован от ангелите и отведен с всичките си слуги пред престола на Съдника. И свитата му, отхвърлилите Христа, ще бъдат доведени. Злият и неговите демони ще бъдат хвърлени във вечния огън. Безбожниците ще си поделят жребия на дявола и вечното му наказание. Доброволно сгрешилите, при все че са знаели закона, ще бъдат съдени по него. Твоят съд е праведен и неподкупен,

най-справедливи Съдниko!"

20. Когато ние – грешници и праведници – приемем правата съдба пред трона Христов, богоугодните ще стоят от дясната Му страна, а отляво – в печални мъки грешниците, понеже не ще им бъде дадено място за защита. Тъй като всяко тяхно деяние е видяно. Първото явяване (на Христа) ни дари изцеление. Второто – отредения Съд от Теб,

най-справедливи Съдниko!"

21. Тогава, след възкресението, всички ще бъдат вечни и нетленни понеже всяко унищожение е прогонено и страх не ще налети в бъдеще над нас, нито промяна, нито смърт, но всички ще бъдат живи във вечността, без край, без завършек. Според съда, оставените в мрака ще горят вечно в сълзи. Праведниците ще влязат в Твоето непреходно господарство и ще се наслаждават на вечно блаженство, славейки Тебе,

най-справедливи Съдниko!"

Прооймионът поставя слушателя непосредствено в ситуацията на Страшния съд. За втори път Христос се явява в славата си. Затова и този тип икона се нарича *„Deuterra parusia"*, *δευτέρα παρουσία (Второ пришествие)*, Второ пришествие на Христа, за да съди. В изображението на Страшния съд от Па-

рижкия ръкопис, който привличаме за сравнение, Христос седи на трон в средата на горното поле; като застъпници за човечеството от двете му страни стоят Дева Мария и Йоан Предтеча (Деисис), зад трона се виждат главите на безброй ангели; ангелската слава от фреската в Тесалоника се доближава още повече до византийското описание на Страшния съд. На същата височина отляво и отдясно на Трона Христов седят по шестима от апостолите. Съзнателно се позовавам на строфа 1, която отразява настроението на бедния грешник към Страшния съд. Следващите строфи, които не са приведени тук, се отнасят до първата епифания на Христа и Възнесението, Йоан Предтеча и св. Илия, както и пророчеството за Антихриста от Даниил. Строфи 10–14 обрисуват дръзко апокалиптичната картина на Страшния съд. Със строфа 15 поетът се връща към представената в прооймиона ситуация. Строфа 16 говори за забързаните пред съдията на света войнства на ангели и архангели, които в иконата са разположени зад Христа. На иконата страшна огнена река се излива от трона на Христа надолу и се разлива надясно към геената огнена. В нозете на Бог симетрично са изобразени херувими и серафими. Един ангел тръби тръбата за Страшния съд (строфа 17). Нейният тътен буди мъртвите, част от които излизат от гробовете си, а друга – от земни и морски животни. Докато Роман говори за раздирането на небето, то преди него Ефрем познава ангела, който навива звездното небе като свитък – сцена, която ще стане задължителна в иконографията на Страшния съд. Праведниците излагат смело изповеданието си (строфа 18). Сатаната с Антихриста и всички безбожници биват хвърлени във вечния огън (строфа 19). Тази сцена обикновено се помества в средната част на иконата „Страшния съд“: Двама ангели изпълняват заповедта на Божия съдник. Дяволът е изобразяван седнал сред памуци с Антихриста в скута си и обкръжен от „свитата си“. В иконата на Страшния съд от Торчело тези глави и бюстове се отличават с портретни черти; малки сини летящи демони си играят с тях в дяволска игра. От дясната страна на Бог стоят праведниците в сияйна светлина (строфа 20), понякога се срещат и отляво на малки групи. Обещаният на праведниците рай и вечно блаженство (строфа 21) се поместват в лявата най-долна част на иконата „Страшния съд“. Св. Петър сочи на праведниците пътя към рая, на чиито порти стои един

херувим. В самия рай на трон седи Дева Мария застъпница, а накрая и Авраам с бедния Лазар в скута, обкръжени от множество блажени. Отсреща вдясно се вижда пастта Адова с телата и главите на низвергнатите. В описанието на Роман не се споменава празния трон (Hetoimasiá) с инструментите на Христовото мъченичество. В Торчело в нозете на Христа са коленичили Адам и Ева. Към иконата „Страшния съд" спада и мотивът „Архангел Михаил психопомп", комуто две малки демончета се опитват да отнемат придобитите души. От тези 2 съпоставки може да се заключи, доколко изобразителното изкуство и литература във Византия са служили по сходен начин на православните догми и са станали естествен израз на християнския светоглед.

Гореописаното оформление и интериор на византийския храм се запазили през късновизантийския период и по-късно. Стремежът всички сводове и стени да се изписват със стенописи намира израз във фресковата украса на много католикони – манастирски църкви на Света Гора. През късновизантийския период във фресковата украса навлизат и други празнични цикли. Напр. в малката, новореставрирана църква „Св.Николай" в Тесалоника, датирана от времето на Палеолозите, до обичайния празничен цикъл и поредицата стенописи с житието на патрона на църквата (св. Николай) е разположен един аскетски цикъл въз основа вероятно на някой известен Романов кондак. Нерядко в манастирските църкви на Атон се срещат акатистни цикли. Там обаче се срещат и други, иначе малко популярни изображения, като корените на Йесей, апокалипсиса. Не само църквите, но и трапезариите = рефекториуми на атонските манастира били украсявани с фрески, където Тайната вечеря и дългите поредици от монаси – светители и анахорети съжителствали с „Лествицата" на Йоан Климакс. Това съчинение на аскета и абата на Синайския манастир (VII в.), състоящо се от 30 глави, представяло стъпалата на християнската аскеза (и мистика), които прокарвали пътя до рая. Фреските показват повече или по-малко успешните усилия на някои монаси да достигнат с помощта на християнските добродетели най-горното стъпало на лествицата, т. е. небесната цел. Дневното съзерцаване на тези и подобни фрески подкрепяло братята от общежитието в духовните им усилия (Ил. 25).

В заключение трябва да кажем, че литургията също оказала влияние върху формирането на църковния стенописен канон. Още в „Сан Витале“ в Равена над люнетите на презбитериума е изписан старозаветният прототип на светата литургийна жертва, а именно жертвата на Исаак от Авраам и Старозаветната троица, а в „Сан Аполинаре ин Класе“ виждаме жертвоприношението на Авел и Мелхиседек. През късновизантийския период под влияние на литургията в изкуството навлезли нови мотиви, напр. т. нар. „Божествена литургия“, която по правило се изобразявала под „Тайната вечеря“ в олтарната ниша. Най-ранният и най-красив пример ни предлага църквата „Перивлептос“ в Мистра (втора половина на XIV в.): ангели, облечени в дрехи в пастелни цветове, в мистично шествие принасят жертвените си дарове на олтарния престол, зад който на трон седи Христос като върховен Съдник.

IV.
Монашество и аскеза като формиращи сили

Монашеството, неговите духовни устои, развитие и значение за културната история – това са теми, често ставали обект на трудове, различни по обем и качество, стремящи се към обективност или отстъпващи от нея според симпатиите или антипатиите на авторите си. Макар, що се отнася до началата на християнското монашество, не всички въпроси да са изяснени, все пак едно е сигурно: че те географски трябва да се търсят в източните провинции на Империум Романум, останали в границите на Византийската империя, а хронологически – в годините преди управлението на Константин Велики, т. е. в края на III в. Като се има предвид бързото и широко разпространение на монашеството във всички провинции на Източната империя, а скоро и извън нея – по цяла Европа, но най-вече влиянието му върху културното развитие на Византия и манталитета на византийците, то едно обстойно изследване върху същността и ранната история на монашеството по византийските земи изглежда напълно оправдано.

1. Възникване и разпространение на монашеството

Неведнъж са се опитвали да обяснят появата на християнското монашество с отделни, често нехристиянски източници. От езическата Античност са посочвали кинизма с презрението му към света и стремежа към независимост от всяка условност; учението на стоиците за спокойствието на душата (атараксиа, ataraxia, ἀταραξία) или орфическите мистерии, ориентирани към пречистването на грешния човек, а също и неоплатонизма, който отдавал изключително значение на аскезата. Направените след войната открития в Кумран ни дават сведения за общежитийно организирана секта на еврейска територия, която предписвала оттегляне от света и се родеела с отдавна известната секта на есеите, но не била идентична с

тях. В монашеската литература неведнъж се изтъква, че единствен мотив за оттеглянето от света за християнина се смятала Евангелската вест, ако и винаги да е съществувал известен процент последователи с други мотиви.

В Евангелията на Матей и Марко Йоан Кръстител е представен с подчертано аскетични черти за разлика от Исус Христос. Той е облечен в груба дреха и кожен колан, храни се със скариди и див мед. Изглежда Исус Христос не спазвал никакви задължителни пости, каквито имали фарисеите и последователите на Йоан. Можем да предположим, че собствено Господ не е притежавал нищо: в Галатея материално го подпомагали няколко жени (Лука 8,3). В общуването с женския пол Исус Христос показвал абсолютната непринуденост на свободния от първородния грях Богочовек. Невъзможно е в текста на Евангелието да се намери и следа от еротичен мотив или намек за такъв.[1] Че отказът от това, което привързвало човека към света – особено имуществото – било предварително условие за следовничеството на Христа, проличава ясно от думите на Евангелието (Лука 18,22): „Всичко, що имаш, продай и раздай на сиромасите и ще имаш съкровище на небето, па дойди и върви след Мене!“ и (Лука 18,29,30): „Истина ви казвам, няма никой, който да е оставил къща, или родители, или братя, или сестри, или жена, или деца заради Царството Божие и да не е получил много повече в сегашно време, па и в идещия век живот вечен“. Известни са предупрежденията да не се събират богатства, „дето молец и ръжда ги разяжда и дето крадци подкопават и крадат“ (Матей 6,19) и да не се слугува едновременно на двама господари – на Господ и на Мамона (Матей 6,24). Богатството и богоугодният живот били толкова трудносъвместими, че по-лесно камила би минала през иглено ухо, нежели богат да влезе в Царството Божие. (Марко 10,25).

Отношението на Исус към благата на света било в съзвучие с изключителната трансцедентност и есхатологичност на неговото учение. Изискването, да се напусне земното имане, било изпълнявано от някои членове на християнската община – напр. Варнава (Деяния на апостолите 4,37). Първоначално девствеността била препоръчвана от ап. Павел с оглед края на света и за по-лесно религиозно отдаване на Господ; бракът бил разрешен (I Кор.7). Много скоро, както проличава от похвалата на 144 000 безгрешници в Апокалипсиса, „които не се

оскверниха с жени"(Апок.14,4), девствеността се превърнала в идеал за християнството. Виждаме, че най-важните потреби за монашески живот – отказ от всички стари навици, имот, семейство и пр., и безусловното отдаване на собствения живот в следване на Христа – били предявени от самия Исус с думите му към богатия младеж и свързания с тях идеал за полово въздържание, придобил все по-голямо значение при следващите поколения. Отричането от света и неговите блага се наричало apótaxis (ἀπόταξις от гр. ἀποτάσσεσθαι – отстранявам се, отричам се).

Аскетичният живот, намерил привърженици в християнските общини още от началото на II в., където съществували индивиди, склонни към оттегляне в себе си и към уединен живот, бил подтикван от гностиците и монтанистите към все по-строги форми на пост и полово въздържание.[2] Обединявайки аскеза и мистика в личния си опит, Ориген представлява важен етап в подготовката за същинското монашество. Едва с надмогването на страстите и в постоянна борба с изкушенията било възможно да се достигне покоят, нужен за съзерцаването на Божията слава и за издигането до единение с Бога. Чрез покаяние и борба с демоните човек трябвало да се утвърди в безбрачието, нищенството, отказа от роднински връзки и светски занятия; така той ставал съвършен и пневматик. Макар и аскезата да се схващала като дело на свободната човешка воля, то успехът ѝ зависел от благодатта Божия. Идеята за анахоретството, напускането на общината, била отхвърляна от Ориген като изкушение; в това отношение той се различавал от първите монаси.[3] Това, което в началото на III в. Ориген защитавал в Александрия с патетични проповеди, няколко поколения по-късно станало обичайна практика за египетското монашество. Не бива да се омаловажава литературното влияние на Александриеца върху църковните отци Атанасий, Василий Велики и Евагрий Понтийски. От начало аскетите, живеещи според такива закони, оставали вътре в християнската община; постепенно на тях започнали да гледат като на особено, отличаващо се от множеството съсловие. Тъй като несъмнено те били елитът на относително малобройните все още християнски общини, то оттеглянето им в усамотение по това време – първата половина на III в. – изглеждало заплаха за просъществуването на тези общини. Сведения за отшелници, отстранили се от общините, имаме едва за втората половина на века, след гоненията при Деций и

Валериан; напр. за Ираклий и последователите му, които обитавали поотделно или на малки групи мизерни жилища в Долен Египет, а в Горен – за Пафнутий. Тъкмо тези мъже трябва да смятаме за първи монаси, макар думата монадзейн (monazein, μονάζειν – живея сам) да се появява за първи път едва в Посланието на Варнава (4,10) а думата monachós (μοναχός) – в превода на Симах на псалмите от 180 г. със значение на „самотник, изоставеник".[4] Едва от края на III в. с монахос започва обикновено да се именува християнина-анахорет, а от IV в. – членовете на общежитието. От прословутото Житие на св. Антоний, бащата на египетското монашество, съставено от св. Атанасий – образец, стотици пъти наподобяван от монашеските житиета, проличава, че много преди 300 г. в Египет е имало анахорети. Антоний, който започнал отшелничеството си преди тази дата, живял, следвайки примера на един стар аскет, започнал анахоретския си подвиг (на младини) най-късно в средата на века. По това време в Горен Египет вече имало монаси, които живеели в отшелнически поселища (monasteria, μοναστήρια, по-късно обичайната дума за манастир) от труда на своите ръце. Не бива да забравяме, че първите наченки на египетското монашество били лишени от всякаква съгласуваност и организация и почивали единствено на индивидуалните решения на съответните отшелници.[5]

Доста от рано в Египет може да се открие по-висока степен на анахореза без да знаем със сигурност имената на първите и кога точно са се появили. Оттегляйки се в усамотение в отдалечени обиталища в обширните околности на общините, те търсели абсолютното усамотение на пустинята. Някои от тях се отправяли на юг в Долен Египет през Нитрийската планина, западно от делтата на Нил и тук построявали своите кéллиа, kéllia (κελλία). Тогава нашумяла Нитрийската долина (Wadi Natrum), простираща се от северозапад на югоизток на около 80 км южно от Александрия; днес тя отново попадна в полезрението на учените поради находката от коптски ръкописи. Това разстояние скоро отново станало незадоволително и анахоретите потеглили на юг към Скитската пустиня (Скетис, на гр. Скитис). Други аскети вярвали, че могат да постигнат жадувания покой (хесюхиа, hesychia, ἡσυχία), оттегляйки се на усамотени планини. Напр. отците-пустинници Антоний и Павел, които обитавали пясъчните планини, източно от Нил,

някъде в околностите на Оксиринх. Преди да бъде ръкоположен за епископ на Нисибис, Яков, един от първите в северна Месопотамия, се качил на висока планина, северно от града.[6] В западна Мала Азия е известен един отшелник Евтихий, който още в първите години на IV в. се усамотил на Витински Олимп, прочута и по време на Византийската империя монашеска планина.[7] За да получим предварителна представа за значението на планините в историята на византийското монашество, трябва да си спомним за съществуващите днес монашески обители на Атон и Метеора в Тесалия.

Изхождайки от гореспоменатото Житие на св. Антоний от св.Атанасий, прави впечатление, че всеки етап от напредването на героя в аскезата е съпроводено с по-дълбоко проникване на египетските отци в пустинята. В духа на Евангелието според потребата на Господ Антоний най-напред раздал състоянието си, но останал в общината, където в борбата с изкушенията го наставял един местен аскет. За следващия „рунд" от битката със Сатаната Антоний намерил запусната гробница извън селото, където продължил борбата с демоните. Открит остава въпросът, дали мотивът да се спре на тази гробница е обусловен от факта, че някога гробниците били смятани за свърталища на демони и Антоний, тъй да се каже, се възползвал от удобния случай, да встъпи в бой с враговете.[8] По-скоро ми се струва, че тези отстранени от общините и шума гробници изглеждали на отшелниците сгодни подслони, които, от една страна, им спестявали усилията да си строят заслон или kéllion, от друга – ги пазели от диви зверове. Като пример ще посоча исторически засвидетелствания Петър от Галатея – един от първите монаси в Антиохия, който около 360 г. се настанил в една гробница на планината Силпий, южно от града и там останал до смъртта си.[9] След смъртта на император Валент десетилетия наред в една гробница на същата планина живял отшелникът Зенон (поч. ок. 417 г.[10] На последното и най-високо стъпало от борбата с демоните Атанасий описва своя герой като анахорет, прекарал 20 години в пустинята и след едно прекъсване – по време на християнските гонения при Максимин Даза (305–313 г.) Антоний се завърнал в Александрия[11] – оттеглил се още по-навътре в пустинята. Макар Карл Хол да иска да види в това поетапно напредване на Антоний в отшелничеството съзнателно следване на езически литературни

образци – всъщност, доста спорно мнение – аз по-скоро бих искал да мисля, че това е отражение на египетското анахоретско движение, което действително на няколко етапа прониква все по-дълбоко в пустинята.

Отдавна се поставя въпросът за причините на пустинничеството. Неоспорима изглежда хипотезата, основана на авторитета на А.Харнак, че пустинниците са се оттегляли от света в знак на протест срещу осветскостяването на църквата с победата ѝ при Константин Велики.[12] Това мнение е лишено от каквито и да било исторически основания. Монасите не само че произлизали от християнските общини, но по-късно активно си сътрудничели с тях. Да проектираме понятието „светска църква" през IV в. означава да станем жертва на един анахронизъм. Християните от времето на Константин Велики изобщо не съжалявали, че държавата и църквата сключвали съюз. Напротив, всички си отдъхнали, когато епископите, наравно с висшите държавни служители, можели да говорят със самия император.[13] Ако монасите отказвали да приемат църковни длъжности, то е защото, това би стояло в противоречие със смирението им, а не защото самите служби били светски. Че монашеските общини „се образували в знак на протест срещу съществуващия тогава обществен ред" (Хаусиг) е съвсем фриволно твърдение. В стотиците изречения и случки от живота на пустинниците, които в по-голямата си част представляват надеждно свидетелство за действителните отношения в ранното монашество, няма нищо в подкрепа на това твърдение. Може би обяснение за оттеглянето на аскетите в пустинята се крие в това, че използваната дотогава форма на аскеза – обитаването на тихи кътчета в близост до общините – вече не позволявала да се осъществява пълна и удовлетворителна аскеза. По всяка вероятност аскетите са се чувствали твърде близо до света. Оттегляйки се в пустинята те, от една страна, се избавяли от светските изкушения (жени!), а от друга, започвали безпощадна борба с демоните, които според античното суеверие населявали пустинята.[14] За разпространяване на движението допринесло и сугестивното въздействие на респектиращия пример на онези безкомпромисни анахорети, за които скоро се свил венец от легенди.

Най-отдалечени от всички затворени общини живеели монасите от Скитската пустиня. Ясна картина на техния живот,

техните принципи и борба за осъществяване на аскетския идеал, на отношенията един към друг и към монасите извън нея, за духовното им и стопанско положение получаваме от т. нар. Apophthegmata Patrum, „Светоотечески поучителни изречения". Този обширен сборник от изказвания на пустинножителите и на случки от техния живот бил толкова популярен във Византия, че днес притежаваме най-малко 160 негови преписа. Според най-новите изследвания възникването на двете версии на Apophthegmata е изглеждало приблизително така: първоначално мислите на отците-пустинници били възприемани като израз на тяхната харизма и се разнасяли от килия на килия. Цялата Скитска пустиня представлявала едно разпростряло се на огромна територия селище от килии, разположени по-близо или по-далеч една от друга. Така се създало устното предание, което един ден било записано. Първоначално възникналите по-малки единици нарастнали с течение на времето. Постепенно се появила нуждата, всички известни текстове да се обединят в корпус. Този корпус, точната структура на който засега не е известна, обраствал не толкова с устни предания, колкото с извлечения от другата монашеска литература. Едва от този корпус могат да се изведат двете известни версии: а) азбучната, която подрежда изреченията на отците според името на автора им (но азбучната подредба вътре в буквата не е така строга както днес); б) систематична – по духовни теми, с които се проследява пътят на монаха от първата стъпка до завършената аскеза. Затова ръкописното предание е отчасти необозримо и трудно подредимо, защото старите манастири притежавали свои Патерикони (книги със светоотечески изречения) и се стремяли постоянно да ги обогатяват; обемът и variatio надделявали над стремежа към автентичност. Това обяснява, защо последният редактор на тези теми нарича Apophthegmata – terra incognita.[15]

Колкото са объркани отношенията между версиите на Apophthegmata Patrum, толкова просто и ясно изглежда тяхното съдържание и умисъл. С малки изключения пустинножителите били необразовани. Произлизали от слоевете с нисък социален статус, обикновено коптските селяни. Повечето от тях изобщо не знаели гръцки. Някои от изреченията им водели началото си от стари народни поговорки, други – от Светото Писание. Свежестта и близостта до живота, от една страна,

правели изреченията на пустинножителите да изглеждат дело на един жизнеспособен елит, отстоящ на мили от декаданса.[16]

За да покажа нагледно нравствено-духовното поведение и начина на живот на египетските анахорети в Скитската пустиня, ще оставя самите Apophthegmata да говорят с цитати. Отците, които ще имат дума в нашето извлечение, принадлежат в по-голямата си част към Скитското поселище. По най-различен начин те поддържали връзки и отношения с пустинниците и общежитията в другите части на Египет, така че в същото време тяхната реч може да служи като свидетелство за поведението на цялото египетско монашество.

Мотивът за *апотаксис, Apotaxis, бягството от света*, е представен накратко в двете първи апофтегмата на Арсений – грък, един от малкото анахорети, излезли от по-висшите слоеве на обществото.[17]

Арсений 1: Авва Арсений, бидейки още в императорския двор, се молел на Господ с думите: „Господи, научи ме, как да се спася?“ И се чул глас: „Арсение, бягай от хората и ще се спасиш!“

Арсений 2: След като се оттеглил в уединение, продължил да се моли на Бог със същите думи; и чул глас, който му казал: „Арсение, бягай, мълчи, пребивавай в безмълвие (хесюхиа)! Понеже това са кореният на праведността.“

За да достигнат вътрешен покой отците-пустинници се затваряли в килиите си, които били от голямо значение за вътрешния живот.

Антоний 10: Казал също „Както рибите, щом останат по-продължително време на сухо, умират, така и монасите, ако прекарват дълго време извън килията си в обществото на миряни, губят способността си към безмълвен живот (хесюхиа). Както рибите търсят водата, така и на нас подобава да се стремим към килиите си, за да не забравим, ако се забавим по-продължително навън, за вътрешния духовен подвиг.“

Антоний 11: Казал също и това: „Който живее в пустиня и в безмълвие (хесюхадзейн) е свободен от три изкушения: от изкушението на слуха, на езика и на взора; в него има само едно изкушение – в сърцето.[18]

Мойсей 6: Един брат дошъл в Скита при авва Мойсей и го помолил за наставление. Преподобният му отвърнал: „Иди си и стой в килията си; килията ти ще те научи на всичко.“

Покоят и концентрацията на пустинниците не означавали пълно бездействие. Това било невъзможно поради необходимостта да живеят. Наистина, знаем че от време на време монасите от Скитската пустиня получавали материална подкрепа от жителите на затворените общини, но по правило монасите се препитавали от собствения си труд. Заменяли или продавали прости ръкоделия – плетени рогозки, кошници, въжета, глинени съдове и пр., което им давало възможност да си осигурят малкото скромни продукти, нужни им в аскезата. Денят на отшелника минавал в молитви и ръчен труд. Първата перикопа на Антоний, която стои в началото на азбучната версия, изразявала тази източна ora et labora в един поучителен анекдот.

Антоний I: Разправят за преподобния Антоний Велики, че докато живеел в пустинята, веднъж изпаднал в душевно униние и бил обхванат от мрачни мисли. Като се намирал в едно такова състояние, той започнал да излива своята печал пред Бога: „Господи, казвал той, искам да се спася, но мислите ми пречат. Какво да правя със страстите си? Как да се спася?" Той станал от онова място, на което седял и като се отдалечил, седнал другаде; и ето видял един непознат нему човек, който усърдно се занимавал с ръчен труд. Този човек ту ставал от работата си и се молел, ту отново се завръщал към ръкоделието си; той шиел палмови листа. След това отново ставал и се молел; после пак се залавял за ръчния си труд.

Непознатият, който правел всичко това, бил ангел, изпратен от Бог, да ободри преподобния Антоний и да го въодушеви. Преп. Антоний след това чул глас от ангела: „Антоние, прави така и ще се спасиш." Като чул това преп. Антоний много се възрадвал и ободрил. Започнал да постъпва така и се спасил.

По принцип бягството от света на анахоретите имало за цел усамотението, отстраняването от всички ближни. На практика обаче човекът – zóon politikón (ζῷον πολιτικόν) на Аристотел – оставал привързан в известна степен към общността. Дори за отците-пустинници било изключено да не видят жив човек в продължение на много месеци. Посещенията между отците и приемането на по-младите братя за съвет, прекъсвали, макар и рядко, абсолютното уединение на отшелника. Освен това се срещали от време на време на общите трапези на любовта (agápe, ἀγάπη), на богослуженията и при приемане на

Светото Причастие в някоя от църквите на Скитската пустиня. Понякога на монасите се налагало да отиват сред хората, за да продават ръкоделията си. Следователно, дълго време животът на отшелника и напредъкът му в аскезата били зависими от отношението към ближния в духа на Евангелието.

Антоний 9: Той казвал: „От ближния ни зависи и животът, и смъртта. Защото, ако намерим брата си, намерили сме Бога, и ако съблазняваме брата си, съгрешаваме против Христа."

Отново една случка може да ни разкрие, как в кръга на отците-пустинници била мислена истинската християнска любов към ближния.

Агатон 30: Преподобният Агатон отивал в града да продаде няколко от своите грънци. На пътя видял да лежи прокажен. Прокаженият го запитал: „Накъде си тръгнал?" Преподобният му отговорил: „Отивам в града да продам малко грънци." Прокаженият рекъл: „Направи ми тази услуга, занеси ме в града." Старецът го нарамил на гръб и го отнесъл до града. Прокаженият му казал: „Остави ме до мястото, където ще продаваш." Старецът изпълнил волята му. Като продал един съд, прокаженият го запитал: „За колко го продаде?" „За еди колко си." – отговорил старецът. Прокаженият рекъл: „Купи ми хляб за тези пари." Когато старецът продал и друг съд, прокаженият пак го запитал: "За колко го продаде?" и отново заръчал на стареца да му вземе хляб със спечелените пари. Старецът изпълнил и това негово желание.

След като Агатон разпродал всичко и се стегнал да си върви, прокаженият казал: „Ти какво? Стягаш се да си вървиш ли?" „Отивам си" – отговорил старецът. Прокаженият казал: „Направи ми тази добрина, отнеси ме на същото място, откъдето ме взе." Старецът изпълнил и това. Тогава прокаженият казал: „Благословен си, Агатоне, от Господа на небето и земята." Преподобният се обърнал към прокаженият, но никого не видял. Това бил ангел Господен, дошъл да изпита Агатон.

Тук упражняването на действената любов към ближния, такава, каквато ни я показва притчата за милостивия самарянин, е особено затруднено поради многократното изпитване на търпението – непрестанните въпроси и куп желания на прокажения.

Към заповедта за *бедността* отците-пустинници се отнасяли много сериозно. Раздаването на личната собственост –

голяма или малка – начало на анахорезата, се спазвало безжалостно; сърцето трябвало веднъж завинаги да се откъсне от всички земни блага.

Антоний 20: Един брат, отказал се от света и раздал състоянието си на нищите, оставил някои неща за собствено потребление и дошъл при авва Антоний. Старецът, като научил за това, му казал: „Ако искаш да станеш монах, иди в някое село, купи месо, закрепи го за тялото си на голо и така се върни." След като братът сторил така, кучета и птици започнали да късат тялото му. Като се върнал старецът го запитал: „Изпълни ли заръката ми?" Братът показал израненото си тяло, а св. Антоний рекъл: „Така демоните нападат и разтерзават тези, които, отричайки се от света, искат да имат пари."

Че бягството от света и аскезата не били за малодушните, това било ясно на отците-пустинници. *Каляването* и борбата с леността на плътта били постоянна задача на отшелниците. Такава била и борбата със съня, воюването за агрипниа, (agrypnía, ἀγρυπνία) – бодърстването, което трябвало да се разбира и в духовен смисъл.

Йоан Коловос 37: Един от отците попитал Йоан Коловос: „Що е монахът?" Той отговорил:" Мъченик, понеже монахът винаги се труди до изнемога. Ето това е монахът."

Висарион 8: Преподобният Висарион казвал, че в продължение на 40 години не лягал на една страна, но спял седейки или прав.

Пимен 57: Още казал: „Както димът прогонва пчелите и те спират да произвеждат мед, така и плътските наслаждения прогонват от душата страха Божи и разрушават всичките ѝ добри деяния."

Арсений 14: Преподобният Даниил казал за преподобния Арсений, че той прекарвал целите нощи в бодърстване и едва на разсъмване, когато природата го принуждавала да заспи, той казвал: „Ела, зли рабе!" и поспивайки малко седешком, веднага ставал на крак.

Арсений 15: Преподобният Арсений казал, че за монах, ако е подвижник, е доста един час сън.

Отците подхождали към толкова важната за анахоретите *молитва* от гледна точка на усилията и борбата.

Агатон 9: Братята запитали преподобния Агатон: „Кой подвиг в монашеския живот е най-трудният?" Той отговорил: „Простете ме! Аз смятам, че молитвеният подвиг е най-трудният от всички други подвизи. Когато човек поиска да излее пред Бога молитвата си, тогаз враговете-демони бързат да попречат на молитвата, знаейки, че никой подвиг не е толкова опасен за тях, колкото е опасна молитвата, възнесена към Бога с цялата душа. Във всеки друг подвиг, който взема на себе си посветилият се на монашески живот, макар и да го носи постоянно и настойчиво, има известно успокояване, но молитвата до последно издихание е свързана с труд и тежка борба."

Антоний 16: Един брат казал на преп. Антоний: „Помоли се за мен!" Но старецът му отвърнал: „Нито аз, нито Бог ще имаме жалост към теб, ако ти сам не се грижиш за себе си и не се молиш Богу."

Животът на анахоретите ни се представя като една непрестанна борба с изпращаните от дявола и демоните *изкушения*. Ако човек не можел да попречи на появата им, а те налитали до последния дъх, то дълг на монаха, както и на всеки човек, била борбата с тях. който се боял да не стане жертва на изкушенията, трябвало де се довери в безсилието си на Бог.

Пимен 13: Казвал, че в изкушенията проличава кой е годен за монах.

Пимен 28: Един брат дошъл при преподобния Пимен и му рекъл: „Авва, мислите ми не ме оставят намира и се чувствам в опасност от тях." Старецът го извел на открито и му казал: „Развържи дрехата си и не пускай вятъра!" „Не мога да направя това", отвърнал братът. „Ако не можеш да направиш това, рекъл старецът, тогава не можеш да спреш и мислите си; но твое дело е да им се противопоставяш."

Антоний 4: Авва Антоний рекъл на преподобния Пимен: „Велик подвиг за човек е да се разкае за греховете си пред Бога и да очаква изкушения до последния си дъх."

Агатон 21: Един брат попитал преподобния Агатон за блудството. Той му отвърнал: „Върви, уповавай в безсилието си на Бога и ще намериш покой."

Към аскезата естествено спадало и намаляването на храната и течностите до жизнено необходимия минимум. По принцип отците-пустинници подхождали съвсем индивидуално към *постите*, но изглежда, живеещите в Скитските църкви свеще-

ници обявявали задължителни пости при определени поводи. Във всеки случай великите отци, духоносните пневматици, отдавали такова предимство на духовните дела пред материалните, че задължителните пости ставали безпредметни за тях. Следващите два анекдота ще онагледят тази ситуация.

Арсений 23[19] *Отишъл един старец при друг, който наредил на своя ученик: „Сготви ни малко леща." И ученикът сготвил. „И надроби вътре хляб." И това направил. Стояли така до шестия час и разговаряли за духовни дела. Отново проговорил старецът на ученика си: „Сготви ни леща, синко." Този отговорил: „Приготвих я още вчера." Те станали и яли.*

Мойсей 5: Някога в Скита било наредено на братята да постят цяла седмица. Случайно по същото време при авва Мойсей дошли братя от Египет. Старецът сварил за тях малко кашица. Когато съседите видели дима, казали на църковниците: „Ето, Мойсей наруши наредбата и си готви." Свещениците отвърнали: „Когато дойде ще му кажем за това." Когато дошла съботата и духовниците, знаейки праведния живот на авва Мойсей, му рекли пред целия народ: „Авва Мойсей, нарушил си човешкия закон, но Божия – си спазил."

За основно състояние на монаха се считала скръбта (pénthos, πένθος), плачът при познаването на собствената грешност и слабост. Едно събитие от живота на св. Антоний показва, че египетското монашество и тук, както и в други отношения, било забележително умерено.

Пимен 119: Един брат запитал авва Пимен: „Какво да направя с греховете си?" Старецът отвърнал: „Който иска да се очисти от греховете си, се очиства със сълзи, и който иска да придобие добродетели, ги намира със сълзи; тъй като плачът е пътят, посочен ни от Писанието и отците, които казват: „Плачете! Друг път освен този няма."

Антоний 13: Един ловец, който ловял диви зверове в пустинята, дошъл на лов в планината, в която живеел преподобният Антоний Велики. Случайно сварил преподобният Антоний в момента, когато развеселявал братството си. Ловецът се съблазнил от видяното. Преподобният Антоний от желание да внесе успокоение в смутената душа на ловеца и за да докаже, че са необходими и почивки в трудния път на духовните подвизи, наредил му да сложи стрела в своя лък и да обтегне лъка. Ловецът изпълнил желанието на стареца, а последният рекъл: „Об-

тегни още!" Ловецът опънал още лъка, а старецът рекъл: „Обтегни още!" Тогава ловецът отговорил, че ако опъне още лъка, той ще се скъса. Тогава преподобният Антоний казал: „Същото е и при Божиите работи. Ако духовните сили на братството се напрегнат пряко сила, то те ще отпаднат от делото Божие. Необходимо е от време на време да им се дава почивка. Ловецът като чул това, изказал съгласието си и благодарил за дадената поука, а у братството се закрепило убеждението, че техните подвизи са правилни и се разотишли по килиите си.

Търпението и смирението били основни анахоретски добродетели; простичкият разказ го показва по неповторим начин.

Йоан от Тива: Разказвали за Йоан Млади от Тива – ученик на авва Амон, че 12 години служел на болния старец и седял до рогозката му, а старецът не му обръщал никакво внимание. Въпреки че Йоан много се грижел за него, старецът никога не му казал: „Спаси се!"[20] *Когато наближил смъртният час на стареца и всички преподобни старци се събрали около него, той сграбчил Йоан за ръката и му казал: „Спаси се! Спаси се! Спаси се!" и го предал на старците с думите: „Това е ангел, а не човек!"*

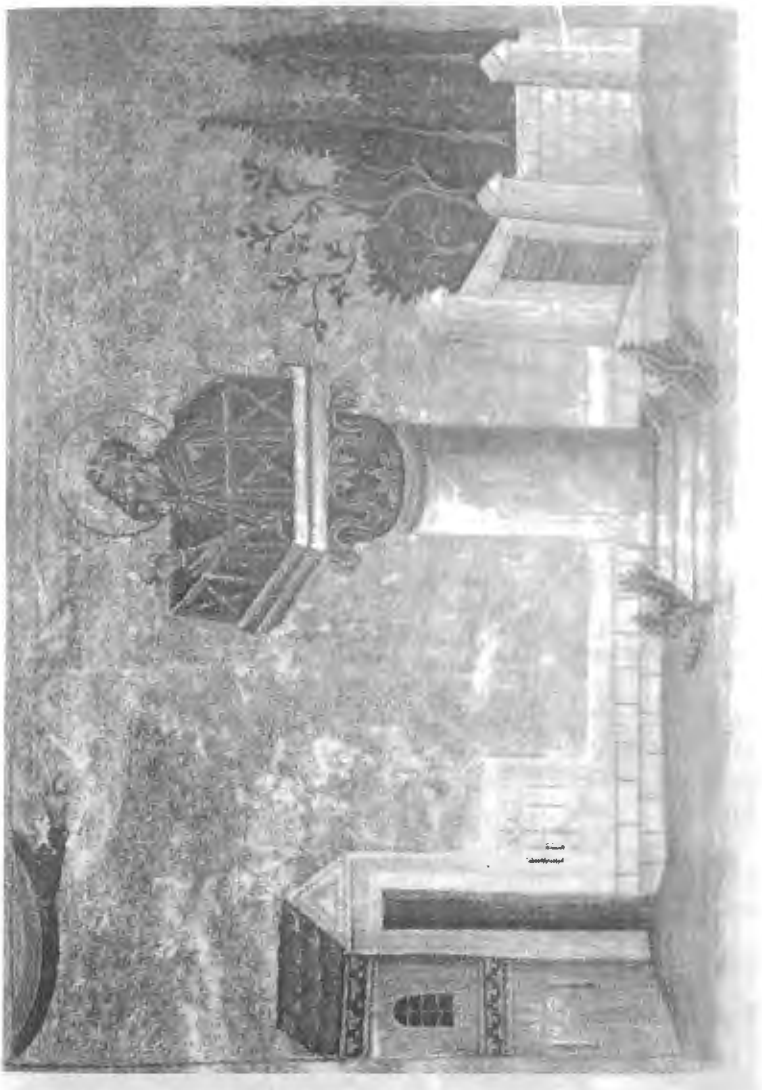
Също и практикуването на *безмълвие* било неделима част от аскетския живот на монаха. Някои се опитвали да достигнат целта с драстични средства. Способността, да се пази безмълвие, станало мерило за уважение към ближния.

Андрей: Преподобният Андрей казал:" На монаха подобават следните три подвига: странничество, бедност и мълчание в търпение."

Макарий 16: Веднъж авва Макарий Велики казал на братята от Скита на разпускане събранието в църквата: „Бягайте, братя!" Тогава един от старците го запитал: „Къде по-далеч от тази пустиня да избягаме?" Но Макарий, слагайки пръст на устните си, казал: „От това бягайте!" Влязъл в килията си, залостил вратата и седнал."

Агатон 15: Разправят за преподобния Агатон, че той прекарал три години с камък в устата, докато не се научил да мълчи.

Антоний 18: Веднъж братята от Скита отишли при авва Антоний. Когато се качили на кораба, на път към него заварили един старец, който пътувал в същата посока. Братята не го познавали. Докато били на кораба братята си разправяли



19. Стълпник. Миниатюра от ръкопис във Ватиканската библиотека.

21. Еремит от Атон.

светоотечески изречения и стихове от Писанието; споделяли за ръкоделията си. Старецът мълчал. Когато стигнали сушата, се разбрало, че и той отивал при авва Антоний. Като пристигнали при Антоний, преподобният казал: „Имали сте добър спътник в лицето на този старец." А на стареца рекъл: „И ти, авва, си намерил добри братя." Старецът отвърнал: „Добри са, ама няма порта дворът им и който иска може да влезе в обора и да отвърже магарето." Рекъл тъй, щото всичко, що им било на ума, им било и на езика.

Аскетът трябвало да владее както езика, така и очите си. *Любопитството* било порицавано неведнъж от църковните отци. На нашето поколение, преситено от зрелища и други сензации, звучи като приказка от стари времена и далечна земя следният разказ:

Исидор 8: Веднъж преподобният Исидор отишъл при авва Теофил, патриарх Александрийски. Когато се върнал в Скита, братята го запитали: „Как изглежда градът?" Той отвърнал: „Наистина, братя, не видях лицето на другиго освен на архиепископа." Като чули това, братята се смутили: "Да не е опустял градът, авва?", запитали те. „Не, но мисълта да погледна някого, не ме надви." Като чули това, братята се удивили и си поставили за задача да пазят очите си от любопитство.

Мирянинът може да смята, че отстраняването от света и радикалното намаляване живота на сетивата трябва да доведе до известно притъпяване. У истинските аскети обаче на мястото на външния се появявал един по-интензивен вътрешен живот; *пламенното въодушевление* било предпоставка за истинско монашестване.

Йосиф от Панефос 6: Авва Йосиф казал на авва Лот: „Не си монах, ако не горши като огън."

Че монашеската добродетел на *послушанието* била от значение не само в общежитието, но и за самотника, проличава от много апофтегми. Младите монаси винаги имали възможност да проявят тази добродетел в общуването с преподобните старци.

Иперехий 8: Казвал също: „Драгоценно украшение за монаха е послушанието. Който има послушание, той ще бъде чут от Бога и с дръзновение ще се прослави пред Разпнатия, понеже разпнатият Господ смири себе си, бидейки послушен дори до смърт."(Фил.2,8)

Марко 1: Казват, че авва Силван в Скита имал ученик на име Марко, който имал велико послушание и бил добър писар. Старецът го обичал заради послушанието му. Освен Марко старецът имал и други 11 ученика. Те били наскърбени от това, че старецът обичал Марко повече от тях. Старците като чули за това се опечалили. В един ден те дошли при Силван и го укорили. Авва Силван ги взел със себе си и излязъл от килията; започнал да чука по вратите на всеки един от учениците си, казвайки: „Брат еди кой си, ела тук, имам нужда от теб." Но нито един не излязъл веднага. Старецът стигнал до килията на Марко, почукал и казал: „Марко!" – При гласа на стареца Марко на минутата изтичал насреща му и старецът му дал някакво поръчение. Силван казал на старците: „Къде са, отци, другите братя?" После влязъл в килията на Марко, взел тетрадката му и видял, че в момента, когато чул гласа на стареца, изписвал някаква буква но оставил перото, без да я довърши. Тогава старците казали на Силван: „Справедливо е,че го обичаш, и ние го обичаме и Бог го обича."

Памбо 3: Дошли веднъж при Памбо от Скита 4-ма братя, облечени в кожи, и всеки от тях му разказал за добродетелите на другия. Единият много постел, другият бил нестяжателен, третият имал велика любов, а за четвъртият казали, че вече 22 години бил послушник на един старец. Авва Памбо им отвърнал: „Ще ви кажа, че по-горна от всички тях е добродетелта на послушанието. Всеки от вас по своя воля е придобил тази добродетел, която има, а този, отхвърляйки своята воля, е изпълнявал волята на друг. Такива хора са подобни на изповедници, ако останат до края в послушание."

Макар и известен процент от пустинниците да били неграмотни, какъв точно е неизвестно, от различни перикопи като последната научаваме за писане или четене на книги. Макар това да не било забранено сред монасите, малко се ценяло. Не само, че светската ученост не струвала нещо в сравнение с духовните постижения, но и притежаването на поучителни книги като собственост се отхвърляло, тъй като противоречало на принципа на абсолютната бедност.

Арсений 6: Веднъж авва Арсений запитал един от египетските старци за своите помисли. Друг брат, като видял това, го запитал: „Авва Арсение, как ти, толкова вещ в гръцките и римските науки, питаш за своите помисли този прост човек?"

Арсений отвърнал: „Гръцки и римски науки аз знам, но азбуката на този човечец все още не съм изучил."

Серапион 2: Един брат замолил авва Серапион:" Дай ми наставление!" „Какво да ти кажа – отвърнал авва – освен че си взел имуществото на вдовици и сираци и си го сложил на този прозорец." Пред очите на стареца се намирал едни прозорец, покрит с книги.

Теодор Фермийски 1: Преподобният Теодор Фермийски имал три хубави книги. отишъл при авва Макарий и му казал: „Имам три хубави книги и извличам голяма полза от тях. И братята ги ползват и получават назидание; кажи ми, кое е по-полезно: да ги задържа ли за своя и на братята полза или да ги продам и раздам парите на бедните?" Старецът му дал следния отговор: „Първото е добро, но нестяжателността е по-добра от всичко." Като чул това, Теодор отишъл и продал книгите, а парите раздал на бедните.

Венец на всички монашески добродетели и задължително условие за достигане на св. Дух било *смирението*. То пазело отшелника от изкушенията на дявола, който не преставал да се опитва да отклони монаха от пътя му с тщеславие и ненадейни похвали. Истинският монах не само че избягвал всичко, което можело да го подтикне към самонадеяна мисъл, но не би се спрял и да се престори на глупак, за да избегне подобни похвали.

Йоан от Килиите 2: Преподобният Йоан от Тиваидската пустиня казал: „Монахът е длъжен преди всичко да има смиреномъдрие, понеже това е първата заповед на Спасителя. „Блажени са нищите духом, защото тяхно е царството небесно" (Мат.5,3).

Макарий 11: Веднъж авва Макарий се връщал от езерото в своята килия. Носел палмови вейки и ето на пътя му застанал дяволът с коса в ръка. Поискал да го удари, но не можел. Рекъл му: „От теб излиза голяма сила, Макарие, и нямам сила срещу тебе. Всичко, което правиш ти и аз го правя: ти постиш – аз пък изобщо не ям; ти бодърстваш, аз пък изобщо не спя. Само с едно ме побеждаваш." Преподобният Макарий запитал: „И какво е то?" „Твоето смирение. И затова нямам сила против тебе."

Пимен 81:Казал:" Ако мислиш смирено за себе си, ще имаш покой навсякъде, където и да си."

Пимен 110: Един брат живеел извън селото си и дълги години не се завръщал в него. Казал на братята: „Вижте колко години минаха, а не съм стъпил в селото. А вие толкова често ходите там.“ Братята разказали това на авва Пимен. Старецът им отвърнал:“ Нощес ходих да наобиколя селото, да не се гордя с мисълта,че не съм влизал в него.“

Йоан Коловос 32: Преподобният Йоан бил духом „пламенен“ (Рим.12,11). Някой си дошъл при него и започнал да хвали работата му, а авва плетял кошница и мълчал. Този отново заговорил, а старецът пак мълчал. На третия път авва Йоан рекъл на посетителя: „Откакто влезе в килията ми, прогони Бог от мене.“

Симон 2: Друг път пристигнал някакъв архонт да види Симон. Духовниците избързали и рекли на стареца: „Авва, приготви се, защото архонтът, който е чул за теб, идва да получи благословията ти.“ Той отвърнал: „Ще се приготвя.“ Наметнал дрехата си, съшита от разноцветни парцали, взел хляб и сирене и седнал пред килията си да похапне. Когато пристигнал архонтът със свитата си с презрение рекли: „Нима това е отшелникът, за когото сме слушали.“ Тутакси си тръгнали.

Умишлено бе отделено толкова много място за цитати на Apophthegmata относно духовното и нравственото поведение на пустинножителите. Бързото разпространение на отшелничеството през Късната античност и монашеството, белязало цялата история на Византийската империя, изисква по-обстойно познаване началата на това духовно движение. Поради факта, че пълно прекъсване на всички връзки с хората дори и за анахорета било възможно само за кратко време, то за да се подпомагат и поучават по-младите отшелници и за пример, били установени отношения между преподобните отци и по-младите монаси, между пневматиците или пневматофорите (духоносците) и начинаещите в анахорезата такива,каквито са изложени в апофтегмата. Само към осенените от благодатта пневматици се обръщали с името „авва“ (= отец=господар); естествено, от значение за това не била възрастта или друго външно достойнство, а единствено проявилата се в слово или дело харизма. Без съмнение, първите години на отшелника, когато собственоръчно си построявал килия и привиквал към физическата и духовната аскеза, предоставяли големи предизвикателства за начинаещия. Когато младежът изпаднел в уни-

ние и го обладаели съмнения, отивал при осенения от благодатта отец (pneumatikós patér=πνευματικός πατήρ) да го моли за rhéma (ῥῆμα) или lógion (λόγιον), едно изречение за напътствие занапред в поведението му. Явно, често младежите се обръщали към пневматиците с дребни несъществени молби. От 38 apophthegma на св. Антоний проличава, че това било считано за правилно: *„Когато е възможно, монахът трябва да споделя със своите преподобни старци, колко крачки е направил, колко вода е изпил в килията си, за да се увери, че не греши."* Не винаги „духовните" отци давали лесно отговор, било защото се намирали в екстаз или дълбоко съзерцание, било защото поставяли на изпитание търпението на просителя. Случвало си, монаси да изминат дълъг път през пустинята, за да молят за едно спасително изречение някой авва, за когото само били слушали. (Кажи ми една дума, та да се спася! е стереотипната формула в Apophthegmata.) Посредством такива и други нередки посещения, включително и на цели групи монаси, се установила известна циркулация не само вътре в Скитската пустиня, но между нея и другите заселени с отшелници области; общежитийните манастири не правели изключение.

Около 323 г. Пахомий основал в Табениси при Дендера (Тиваида) първия общежителен манастир. Това изключително за монашеството събитие – следствие от практикуваното десетилетия наред пустинножителство – довело до създаването на нова организация в монашеското общежитие. Изключително свободната форма на монашеско селище от Скитската пустиня, принципният индивидуализъм на отците-пустинници, отчасти неясните отношения с клира от Скитските църкви и трудностите по материалното осигуряване често предизвиквали недоразумения, несъвместими с целите на анахоретството. Точно тези трудности се опитал да отстрани Пахомий – енергичен организатор – с основаването на манастир, в който монасите живеели заедно.[21] В един манастирски устав, съставен по-късно във връзка с основаването на дъщерни манастири, се разпореждало общо богослужение, общо жилище, спане и хранене, както и препитание от съвместен труд. Затворената община, обратно на разпръснатите надлъж и нашир килии от отшелническите селища, била обградена със стена за улеснение спазването на монашеския обет, особено целомъдрието, а също и за опазване на манастирския живот и аскезата от по-

гледа на любопитни и посетители. Така вместо подвижничеството на отците-пустинници възникнал един уреден с устав живот. Всеки един можел безпрепятствено да изпълнява обета си за бедност и нищета, тъй като доходите от общата работа оставали за издръжка на манастира. Времето и усилията, които анахоретът полагал, за да набави суровини за ръкоделията си, за продажба и размяна, монахът от общежитието използвал за упражнения и аскеза. Новият начин на живот благоприятствал постигането на духовната цел на монаха. Толкова голям бил напливът в първия манастир на Пахомий, че се наложило основаването и на други. Накрая Пахомий станал главен игумен на обединение от 9 мъжки и 2 женски манастира; игуменка на първия женски манастир била една от сестрите му. Връзката между манастирите на Пахомий, всички разположени по горното течение на Нил, се осъществявала на един ежегоден всеобщ събор. На територията на известния с находката от папируси град Оксиринх – вътре и извън крепостните стени – се намирали много манастири, макар преданието да преувеличава броя на монасите: 10 000 монаси и 20 000 монахини. Прочут киновиен манастир в Горен Египет бил т. нар. „Бял манастир" в Атрипе начело със страшния игумен Шенуте (починал 451 г.). Вестта за бързото процъфтяване на египетските манастири се разпространила бързо по цялата Византийска империя и скоро запристигали пътешественици и любопитни, за да се запознаят с новите монашески общини, както и свети мъже, намеренията на които били да пренесат египетския опит в родните си места. Сведения за монашески общини в съседния на Египет Синайски полуостров в Раиту (днес Ат-Тур) на югозападния бряг на Синай има още през IV в. На север в планината се намирал Фаран, който в края на IV в. вече бил епископски град. По същото време синайските поклонници можели да посетят две малки църкви на върха на планината, а в подножието – манастира „Батос" (Къпиновия манастир), наречен така в памет на явяването на Господ в къпинака. Император Юстиниан подпомогнал този манастир с построяването на нова църква и крепостна стена (днес манастира „Св. Екатерина").

Като първи манастир на палестинското монашество можем да посочим разположения недалеч от Йерусалим Фаран, за който се смята, че е основан от св. Харитон около 330 г.

Основаването на т. нар. Света Лавра в Палестина също се свързва с неговото име. В началото на V в. епископ Пасарион основал в Йерусалим манастир, наречен на негово име. По това време Евтимий и Теоктист построили манастир в пустинята Юда, по-късно Евтимий сам основал своята знаменита лавра, населена с много негови ученици и след смъртта му (473 г.) устроена в киновиен манастир. Около средата на V в. Герасим основал голяма лавра и киновиен манастир на брега на р. Йордан, недалеч от Йерусалим. Светите места привличали толкова поклонници и аскети, че манастирите се основавали един след друг. Най-известен бил големият манастир на Теодосий (465 г.) между Мар Саба и Ветлеем и лаврата на св. Сава (486 г.), откъдето излязъл по-късно най-великият византийски теолог Йоан Дамаскин. През V и VI в. палестинското монашество било в разцвета си. Рано по територията на Светата земя основали свои манастири поклонници от запада, по-късно – грузинци и арменци. Св. Йероним починал в един от основаните от св. Павла манастири във Ветлеем (420 г.). Руфин както и старата и младата Мелания основали манастири на Елеонската планина (375, респ. 432 г.).

Несъмнено, подбудата за основаването на първите манастири в Палестина дошла от египетското монашество, докато с основание се прави опит да се докаже, че в Месопотамия и Сирия анахоретството възникнало и се развило самостоятелно. Съсредоточие на месопотамо-сирийското отшелничество винаги били свещените планини, напр. Силипий, южно от Антиохия (Петър Галатеец), „Дивна гора“, също недалеч от този голям град (Симеон Стълпник Млади, поч. 596 г.) и срещулежащата ѝ Черна гора (Никон XI в.). Ръкоположеният за епископ на Нисибис през 308 г. Яков, живял в продължение на години като монах в планините заедно с друг един монах Халс, така че е трудно да се открие, каквото и да било влияние на еремитските селища на Антоний върху тези мъже (306 г.). Засвидетелстваните за първата половина на IV в. отшелнически колонии в Месопотамия били разположени най-вече на просторна територия в околностите на Едеса.[22] Основаването на първия манастир в Северна Сирия станало в края на управлението на Константин Велики, на 50 км северно от Антиохия и се свързва с името на Астерий, чийто учител Йоан Сава водел монашески живот от 317 г. Финикия, където езичеството ока-

зало силна съпротива, добила своя пръв анахорет в лицето на Талелай (при Галба) едва в началото на V в. А в Северна Сирия редом с многобройните еремитски селища още през IV в. били основани множество манастири. Теодорет съобщава, че в някои от тях живеели над 100 монаха.[23]

Заслужава да отбележим някои различия между египетското и сирийското монашество, които се отнасят до суровостта и строгостта на аскезата. За разлика от египетските монаси, сирийците постели и във времето от Великден до Петдесетница, вечернята траела по-дълго, към 3, 6 и 9-ия час и през деня били добавени още молитви. Особеност на сирийското анахоретство били физическите, атлетски покайни упражнения, което не че не било известно в Египет, но не се ценяло така. За нарочно измислени натоварвания на тялото (железни тежести) ще говорим във връзка със стълпничеството. Всички тези явления доказват самостоятелността на сирийското отшелничество спрямо египетското.

Радикална аскеза застъпвал и *Евстатий*, по-късно епископ на Себастия (средата на IV в.). Срещу крайностите, които се наблюдават сред неговите привърженици, се обявил църковният събор в Гангра. Този събор, за датирането на когото преданието не твърди нищо, би трябвало да отнесем към средата на IV в. и представлявал интересна реакция на църквата срещу аскетския радикализъм на евстатиянците.[24] Аерий, последовател на Евстатий, по-късно разграничил се от него, различавал два вида християни – праведни и съвършени; само последните, строгите аскети, щели да видят някога Бог. На другите християни, на задомените духовници (Гангра, канон 4), както и на всеки, който не можел да се реши да се откаже от брака и да започне живот в уединение (кан. 1, 9, 10, 14) евстатиянците гледали с презрение. Но и други принципи, които те извеждали от абсолютистичното схващане на анахоретството предизвикали появата на апологети на църковния обществен ред. Преди всичко това била ръководената от епископите църква, която възразявала на нравите на сектата. Евстатиянците, както всъщност и някои египетски анахорети, смятали, че могат да се откажат от църковното богослужение и от ръкоположения от епископа свещеник. Избягвали да посещават отворения за всички Божи дом (кан. 5, 6). Съзнателно страняли от общината и особено отказвали да участват в сюнаксейс (съби-

ранията) в чест на мъчениците (кан. 20). Евстатиянците, презирали всеки, който носел друга дреха освен аскетската (кан. 12) или пък ядял месо (кан. 2). Както египетските пустинници, и те не се чувствали задължени да спазват църковните пости, затова пък постели в неделя, което също предизвиквало гнева на Църквата (кан. 18,19). Подстрекавали робите да бягат от господарите си и да се присъединяват към отшелниците (кан. 3), което било в разрез със съществуващия обществен ред. Че крайното анахоретство лесно прекрачвало границите на асоциалното, показват каноните срещу разпадането на семейството на църковния събор в Гангра. Имало хора, ползващи аскезата като предтекст, за да избегнат задълженията си по отглеждането на деца (кан. 15); децата също били насърчавани от евстатиянците да напускат родителите си и да поемат пътя на анахоретството (кан. 16). Подстригвали жени и ги обличали в мъжки дрехи (кан. 13, 17).

От тези канони долавяме крайния малоазийски аскетизъм, който още дълго продължил да живее в сектите на енкратитите и месалианите (или евхитите = молещите се) и създал на Църквата доста проблеми. Разнообразните социални и църковно-политически затруднения, които възниквали вследствие пълния отказ от света, се очертали като важен проблем пред *Василий Велики*, преди да тръгне да основава свой манастир. За да придобие увереност, великият кападокиец предприел пътуване до Египет, Палестина и Сирия с цел, да опознае тамошното монашество и неговите форми с предимствата и слабостите му. Основавайки се на богатия си опит, след завръщането си той издигнал на територията на родовото си имение (Аннесей на Понта) киновиен манастир, който по-късно станал модел за всички манастири в Мала Азия и другите византийски провинции. Още преди това сестра му основала еремитско селище за монахини. Запазеният в различни редакции устав на св. Василий бил по същество опит да се уредят противоречията[25] между последователите на Евстатий и епископската църква въз основа на учението на Новия Завет. Според Василий послушанието било добродетел не само за отшелниците; всички християни трябвало да са равни в послушанието си пред Бог. За да изпълнят заповедта за бедност, заможните трябвало да използват състоянието си за бедните, без да било наложително да се откажат от стопанисването му. Въздържанието

не трябвало да води до разпад на семейството; само по взаимно съгласие можело да се приемат съпрузи за монаси (или монахини) в присъствието на няколко свидетели. Василий предупреждавал аскетите да се пазят от светската суета по време на църковните празници (пазарната гълчава).[26] Аскезата и светската суетня били несъвместими. При цялото си одобрение и уважение към уединения начин на живот Василий никога на осъдил християните, които не желаели да водят живот на монаси. Смятал отшелничеството за полезно, но не и за крайно необходимо. Не признавал монашеския обет от деца, а 16–17 годишни приемал в манастир само след период на послушничество. В противовес на подвижническото анахоретство учителят на църквата утвърдил stabilitas loci на монаха. Поместната църква трябвало да бъде за монаха средище на обществения живот. С тези умерени принципи, на които Василий останал верен и като епископ на Кесария, била създадена близка до живота основа за етичния ред на византийското монашество, което с течение на времето добило популярност по цялата империя.

За няколко поколения Мала Азия и особено нейните северозападни области, впоследствие византийската тема Опсикион, се превърнали в твърдина на монашеството. Още в края на IV в. непосредствено в покрайнините на Халкедон бил построен прочутият манастир „Руфинианай". Близо до този град на църковни събори се намирала Авксентиевата планина, наречена така по името на отшелника Авксентий (V в.). Светецът имал толкова голяма притегателна сила, че много отшелници се поставили под негово наставничество; за намиращите се сред тях жени Авксентий основал отделен манастир в подножието на планината. Най-прочутата монашеска планина в Мала Азия бил Витински Олимп, недалеч от гр. Пруза (днес Бурса). В непосредствена близост до града на височина 1000 м още от ранновизантийския период съществували манастири, чийто брой особено след иконоборчеството започнал бързо да нараства. През средновизантийския период в тази част на Мала Азия се наброявали около 100 манастира.[27] Манастирската традиция на планината Латрос (Латмос през Античността) край Милет възхождала към ранновизантийския период.

В самия Константинопол през 382 г. Исак Сириец основал най-стария известен ни в столицата манастир, наречен по име-

то на дарителя и ктитора Далмат. През първите години на V в. Александър основал т. нар. Акойметски манастир (= манастир на бодърстващите). Бил наречен така поради литургичното песнопение в манастира, което ктиторът наредил да звучи непрестанно, поддържано от редуващи се групи монаси. В средата на V в. (463 г.) бил основан преславният Студийски манастир, който преживял върха на славата си в последните години от иконоборчеството и при Македонската династия. Изглежда, че през VI в. били основани доста манастири в Константинопол, днес се знае за около 300, поне по име.[28]

Очертаното с няколко щрихи разпространение на монашеството във Византийската империя и различните варианти на аскеза и анахореза само за няколко поколения създали една действително пъстра картина на монашески живот. С оглед дисциплината и престижа Църквата трябвало да се погрижи за реда в монашеските общини и за присъединяването им към Вселенската Църква. Първият Вселенски събор, който се занимал с тези въпроси, бил Халкедонският (451 г.). Дисциплината на клира и монашеството били обект на няколко канона. По принцип манастирите били подчинени на епископа на диоцеза. Дори за да се построял манастир било нужно епископско разрешение. Монасите се посвещавали на аскетски добродетели – пост, молитва и hesychía – в тяхната си обител; напускали манастира само по нареждане на епископа (кан. 4: stabilitas loci). Никой монах, както и духовниците, нямал право на финансови сделки и административни длъжности с изключение при опекунство над малолетни (кан. 3). Клирът и монасите били освободени от военна служба и не приемали светски санове (кан. 7). Манастирските свещеници също били под юрисдикцията на епископа на диоцеза (кан. 8). Естествено, монаси и монахини не можели да се женят; престъпилите този канон били наказвани с отлъчване от Църквата, отменянето на което било във властта единствено на епископа на диоцеза (кан. 16). На манастирите било забранено да приемат избягали роби без съгласието на господаря им (кан. 4). Сравнението между този закон и горепосочения канон от събора в Гангра, по-стар с около 100 г., показва, че проблемите, с които тогава се занимал един поместен събор поради дадена, локално ограничена секта, сега ставали предмет на имперската Църква на Вселенски събор.[29]

Разбира се, с тези наредби можело да се обхване организираното в киновийни манастири монашество, но не и все още подвижническото анахоретство. Както навсякъде, така и тук, император Юстиниан се опитал да внесе ред. Наистина, той не можел да забрани отшелничеството, но можел да го обуздае със закон. Според волята му за в бъдеще килиите на анахоретите трябвало да се намират зад манастирските стени, за да се осъществявал контрол над тези иначе толкова неспокойни пневматици (Nov. 133,1) Само на старите и болни монаси със знанието на игумена се разрешавала уединена килия (Nov. 123,36) Според Юстиниановото законодателство и според каноните на Халкедонския събор манастирите и всички техни обитатели били подчинени на съответния епископ. Това практически бил краят на основаването на лаври и разпръснати еремитски селища, които тъкмо по това време V–VI в. преживявали своя разцвет, особено в Палестина. Юстиниан предвиждал 3-годишно послушничество преди приемането в монашеското съсловие (Nov. 123,36) Останалите разпоредби на Халкедонския събор и най-вече stabilitas loci били заострени. Освен това новелите на Юстиниан (особено Nov. 123,133) съдържали специални предписания за монашеския живот. Една наредба от Халкедон забранявала на епископите и монасите да поемат опекунства (Nov. 123,6) Паричните сделки и завещаването на манастирско имущество били в компетенцията на Генералния събор, не на отделния монах (Nov. 123,6) Ако през 3-годишния изпитателен срок (период на послушничество) се установяло, че послушникът е избягал роб, то той бил връщан на господаря си заедно с всички ценности; господарят преди това обещавал, че няма да наказва роба за бягството му – една може би добре замислена, но на практика малко приложима клауза (Nov. 123,35) Постъпването в манастир било поощрявано; при постъпване на единия от партньорите бракът се разтрогвал (Nov. 123,40), дори и за децата станало възможно да постъпят в манастир против волята на родителите си (Nov. 123,41) Затова пък толкова по-трудно било напускането му; завърналият се в света монах нямал никакъв светски ранг и се връщал в манастира. При повторно бягство от манастир получавал низша чиновническа длъжност (Nov. 123,42) Игуменните се ръкополагали от епископите на диоцеза (Nov. 123,34) Смесените манастири били забранени окончателно; но тъй нар.

двойни манастири щели да продължат да съществуват (Nov. 123,36) Особено присърце на императора бил строгият ред в общежитията. Излизането от манастира ставало с разрешение на игумена; в случай, че в манастира нямало църква, игуменът и монасите заедно отивали до близката църква (Nov. 133,28) Киновийният манастир можел да има само един единствен вход, който бил охраняван от силна стража (Nov. 133,1) На жените бил забранен всякакъв достъп до мъжките манастири; изключение не се допускали под никакви предлози, дори и за родителски посещения. С това императорът имал предвид, че монасите, чийто дух бил устремен към небето, не бивало да се безпокоят за близките си (Nov. 133,3) Във всяка дейност и по всяко време в манастира трябвало да се осъществява строг двустранен контрол. Епископи и митрополити давали своята лепта в поддържането на манастирската дисциплина като изпращали визитатори (Nov. 133,4) В столицата особена грижа и контрол върху манастирите имал патриархът.

Че тези разпоредби имали за цел да запазят чисто високоцененото от император Юстиниан положение на Църквата, пролича̀ва от забраната, на сцената да се обличат монашески дрехи (Nov. 123, 44) Затова изглежда опасна тенденцията, принудителният престой в манастир да се сравнява с изгнаничество или пленничество (Nov. 123, 10) Във всеки случай тъкмо тази разпоредба щяла да добие голяма популярност през следващите векове.

2. Стълпници и други форми на аскеза

По-горе направената скица на развитието на монашеството през ранновизантийския период позволява да забележим, че въпреки общия изходен пункт – оттеглянето от света в духа на Евангелието – се оформят наистина различни типове монашески живот. Откакто монашеството станало движение с голяма популярност, редом с истински призваните, нарастнал и броят на стремящите се към по-продължителен престой в манастир поради различни повече или по-малко светски съображения. Тригодишното послушничество трябвало да сложи граници на този наплив към монашеския живот. От друга страна, анахорезата като по-строга форма на оттегляне от света

продължила да процъфтява в продължение на векове. Но сред анахоретите имало такива, за които не били доста лишенията и борбите на обикновения отшелнически живот, а жадували да извършат за прослава на Христа необикновени подвизи с тяло и дух. Става дума за такова умонастроение, разпространено най-вече в Сирия, което водело до краен аскетизъм, насочен срещу човешкото тяло и неговите естествени потреби.

Църковният историк Теодорет от Кир споменава двама пустинници: Варадат и Талелай, живели в началото на V в. в Антиохийския диоцез. Варадат си сковал дървен заслон без стени, в който се излагал на студ и дъжд и който бил толкова нисък, че еремитът никога не можел да се протегне или изправи. Докато неговият епископ Теодот го увещавал да остави заслона си, той стоял, целият увит в кожи с вдигнати в благодарствена молитва ръце към Бога.[30] И Талелай си построил такъв заслон, закрепен на колони, недалеч от Габала на границата между Антиохия и Финикия; дори и седнал, отшелникът бил принуден да се свие така, че докосвал с лице колената си. Тези доброволно приети мъчения, които, по думите на отшелниците, трябвало да изкупят вината за греховете, имали огромно въздействие върху многобройното езическо население в района, както съобщава съвременникът му Теодорет.[31]

Други сирийски отшелници с борбена страст се надпреварвали да товарят телата си с железни тежести. Игуменът Маркиан, основател на еремитска колония в Халкидската пустиня, носил 40-килограмови тежести на раменете си, а ученикът му Евсевий – 125-килограмови. Теодорет и други източници споменават различни сирийски отшелници, доброволно подлагали тялото си на подобни мъчения с тежести. Църковният историк съобщава, че и две жени от благородно потекло – Мариана и Кира – в продължение на десетилетия се подлагали на подобни атлетски упражнения.[32]

Не по-малки изисквания към физиката, но преди всичко към силата на волята, предявявала популярната в Сирия практика на покайване чрез „стоене". От т. нар. Historia Lausiaca – голямата монашеска история на Паладий, научаваме за трима палестински монаси – Адолий, Елпидий и Сисиний, които, всеки по свой начин и при различни обстоятелства – прекарвали по-голямата част от деня и нощта прави в молитви или псалмопения.[33] През V в. в Северна Сирия имало много таки-

ва аскети, които практикували „стоене" до дълбока старост, независимо от болест и слабост.[34] Често това „стоене" било съпроводено с изтърпяването на всякакви промени на времето.

Особено интересна форма на строгата аскеза „стоене" и отказ от всякакъв вид заслон при лошото време представлявало стилитството. Т. нар. стълпници (стилити) избирали за място на аскезата си една колона, на която някои прекарвали десетилетия (Ил. 19) Представата за този живот, лишен не само от всякакви удобства и облекчения, но и от каквато и да било хигиена, изглеждал дотолкова чудовищен на западния човек, че по-рано имаше тенденция запазените до наши дни жития на стълпници да се смятат за благочестиви преувеличения и фалшификации. Днес за абсолютна сигурна се счита историческата достоверност на 6 гръцки жития на стълпници. Любопитно е, че разпространението на тази крайна форма на аскеза, която също водела началото си от Сирия, не се ограничило само до няколко лица или пък за един кратък период от време, но имала последователи до края на съществуването на Византийската империя. Известен е един единствен опит да се въведе на Запад стълпничеството. През 585 г. Григорий от Тур среща в Ивой (днес Каринян, департамента Арден) лангобардския дякон Вулфлаикус, който бил решил да прекара зимата и снежните й бури на една колона. Един ден дошли няколко епископи и го упрекнали за този му опит. Обяснили, че е неоправдано да се подражава на живота на Симеон Стълпник – първообраза на стълпничеството и идеал на всички стълпници от Изтока – при условие, че климатичните условия на Запад са толкова различни от тези на Изток. Което е уместно на Изток, не се годи като форма на живот на Запад. Тук Вулфлаикус бил убеден да напусне своята колона и да потърси манастир; епископите незабавно разрушили колоната му.[35]

Разпространението и влиянието на стълпничеството на изток не бива да се подценява. Родина и център на движението била Сирия, родината на първите трима стълпници, за които имаме запазени пространни жития. Родоначалник на стълпническата аскеза бил преподобният *Симеон*, родом от Никопол на сиро-киликийската граница, който за да се различава от съименника си от VI в. бил наречен Симеон Стълпник Стари. Роден в християнско семейство през 369 г. младият Симеон бързо се присъединил към неколцина аскети, по-късно пос-

тъпил в манастир за около 10 години. Тук направил впечатление с доброволните си самоизтезания. Носел на гол гръб въже, което пристягал толкова силно, че накрая се отворила кървава рана; когато разбрали за нея, категорично се противопоставил на всеки опит тя да бъде излекувана. Тъй като това не било единственото хрумване на младия монах, клонящо към краен аскетизъм, наложило се да го прогонят от общежитието.[36] В Телнешин Симеон живял като самотник, накарал да го зазидат за 40-те дни на Великите пости; успял, макар и в крайно изтощение, да издържи без никаква храна. По-късно извършвал такъв 40-дневен пост всяка година, при което първите дни прекарвал прав, а през останалото време – с намаляване на силите си – седнал или легнал. С течение на времето Симеон дотолкова успял да закали волята си по отношение на физическата слабост, че прекарвал стълпническите си пости прав, привързан за един стълб, а накрая можел да мине и без тази опора.[37] След няколко години самотничество Симеон се приковал за един камък на една височина с тежка желязна верига, да не би да напусне мястото, на което избрал да пребивава. В отговор на бележката на антиохийския епископ Милетий, който смятал за по-ценно, и с право, стоенето на едно място без такова драстично приковаване, Симеон снел веригите си; при снемането на желязната верига се видяло че 20 големи дървеници мъчели аскета с ухапванията си, но той не ги убил, за да не намали мъките си.[38] Славата на преподобния се разнесла надлъж и шир; посещенията на поклонници, които очаквали изцеление, благослов или искали да докоснат чудотворния аскет, вече не престават. За да избяга от тълпата и похвалите, които му се стрували неподобаващи, Симеон решил да си издигне стълб, на който да живее за в бъдеще. Източниците съобщават, че през живота си стълпникът сменил няколко колони, една от друга по-високи; сведенията за размерите им са различни. Преданието не е единодушно и по отношение на годините, които прекарал стълпникът на всяка една от тях; знае се, че става дума за десетилетия. И днес все още съществува базата на последната и най-голяма колона на Симеон.[39] На тази колона, която завършвала с платформа и била обградена с нещо като парапет или балюстрада, стълпникът понасял всички промени на времето – и зной и студ, без да се прикрие с покрив или заслон. Дългогодишното стоене причинило гной-

ни рани и язви по краката му, на което Симеон с героично себеотрицание не обръщал никакво внимание. По-голямата част от деня и нощта прекарвал в молитви, съпроводени с безброй дълбоки чак до земята проскинези. Мнозина го смятали за надземно същество. Но неговите последователи знаели, че и той се храни с донесеното при колоната. Връзката с външния свят се осъществявала посредством една стълба, която преподобният съградил до колоната за избрани посетители. Два пъти на ден Симеон проповядвал на събраните вярващи. Сред бележките му се намират и такива, за най-прозаични дела, като предупреждението да не се дава лекомислено клетва или подканата към лихварите, да не вземат лихва повече от 1/2 % на месец или 6% на година.[40] Обръщали се към преподобния с молба да произнесе присъда или уреди спор. Житията изтъкват не само справедливостта и ума му, но преди всичко неизменната благосклонност и търпение към всичко на този свят.

От източниците научаваме, че този първи стълпник се натъкнал на различни препятствия. Знаем, че египетските монаси, които първи се нахвърлили срещу новата форма на аскеза, го отлъчили от Църквата.[41] В житието на преподобния Даниил Стълпник се разказва, как няколко прелата на връщане от един поместен църковен събор в Антиохия повели спор в манастира Телнешин за стълпничеството на Симеон и променили отрицателното си отношение едва след аутопсията на стълпника и убеждаващо въздействащата му личност. Привържениците на преподобния в областта Телнишин събрали различни аргументи, с които излезли срещу съмняващите се и противниците на стилита.[42] Пряко всички тези противодействия Симеон се наложил със стълпническата си аскеза: неговият пример и думи оказали въздействие не само върху много християни – поклонници и просители, но и върху безброй езичници, които се стичали от Арабия, Персия, Армения и Иберия в отглас на слуха за славата и често на групи или по единично приемали християнското кръщение. Тъй като признавали на стълпника, както и на други светци, че притежава в изключително висока степен особения дар на предсказването, скоро високопоставени лица от обществения живот на империята и Църквата започнали да се допитват до Симеон. От своя страна пък стилитът изпращал писма до императора и висшите чиновници, изказвал се по църковно-политически въпроси като напр.

за юдейството и еретиците, давал съвети и наставления на епископите. След неговата смърт (459 г.) погребалните тържества показали колко голяма била славата и почитта към стълпника. Няколко епископи и огромна тълпа придружавали саркофага с тялото на светеца. Срещу арабите, които искали да придобият мощите му със сила, върховният военачалник на Изтока Ардавур изпратил силен отряд за охрана. След церемониалното им посрещане в Антиохия драгоценните мощи на Симеон никога не напуснали стените на града. Дълговечен паметник в знак на почитта към великия стълпник била голямата базилика, чиито руини и днес под името Кала'ат Шема'ан (дворецът на Симеон) будят удивлението на туристите. Четири големи базилики били подредени кръстовидно около вътрешен осмоъгълен двор, в центъра на който се издигала колоната на Симеон, чиято основа се намира още in situ.

След Симеон традицията на отшелничеството преминала у преподобния *Даниил Стълпник*, който прекарал повече от 33 години на 3 различни колони и достигнал дълбока старост – 84 години. По-долу изложеният превод на Житието на Даниил Стълпник във формата на епитоме ще онагледи още по-добре живота и подвизите на един стълпник.

„1. Преподобният наш отец Даниил, стълпник от Анапъл,[43]*, живял по времето на великия император Лъв Тракиец,*[44] *израснал в сирийска Месопотамия в селото Марата, бил син на Илия и Марта. Майка му молела Бога със сълзи на очи да я сподоби с дете. На сън ѝ се явили два светилника по форма подобни на блюда, които се спускали от небето към нея. След като преподобният се родил и стигнал 5-годишна възраст, родителите му го завели в един манастир. Игуменът му повелил да донесе една книга от олтара на църквата; той донесъл книгата на пророк Даниил, на когото и бил кръстен. Когато напреднал в аскетските подвизи, случайно в Антиохия се провел събор на епископите и игумените. Сред тях се намирал и преподобният Даниил, който съпровождал своя игумен. След като църковният събор свършил, на връщане те се отбили в манастира на Симеон Стълпник в селището Тиланиса. След като всички получили благослов от преподобния Симеон, той наредил да поставят стълба до колоната и който иска да се качи при него, за да си разменят целувката на мира. Те обаче отказали пора-*

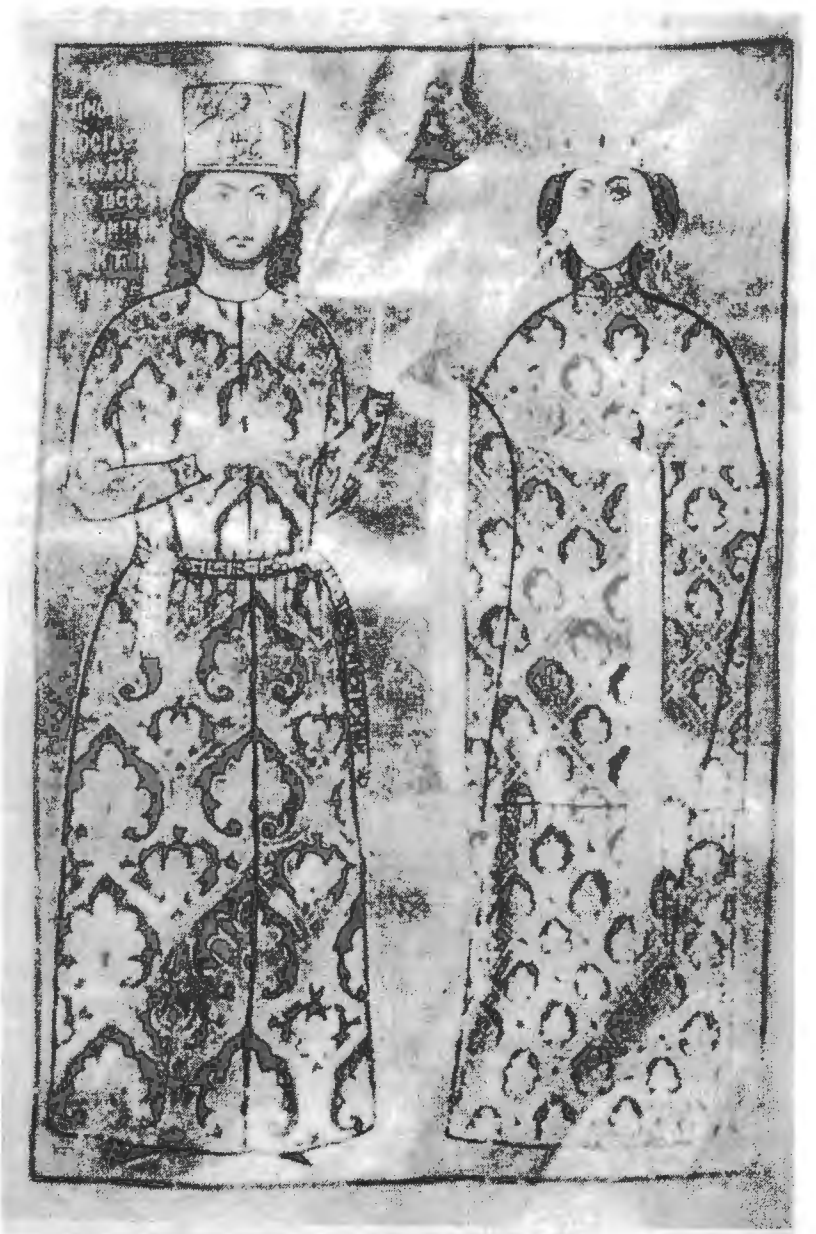
ди телесна слабост и само преподобният Даниил се качил, разменил целувка на мира с преподобния и получил благословията му. Когато игуменът на манастира отишъл при Господ, сам Даниил приел игуменската власт. Завладяло го непреодолимо желание да посети Светите места в Йерусалим, да се оттегли в пустинята и там да живее като самотник. Напуснал манастира и се отправил към преподобния Симеон. След като получил благослова му, тръгнал на път. Тогава срещнал един старец, много космат, по всичко подобен на преподобния Симеон и тоя го запитал, накъде е тръгнал и след като разбрал му рекъл: „Връщай се, брате, и поемай към Тракия! Ще видиш в Константинопол втори Йерусалим и на много Божи храмове ще се радваш в този град. Понеже пътят към Йерусалим е опасен, самаряните са се вдигнали срещу християните." Придружил го до манастира и изчезнал. Тази нощ преподобният Даниил видял в съня си същия човек, и този му казал същите думи.

2. Той се повърнал и поел към Тракия, към предградията на Константинопол, към Анапъл за църквата „Св. архангел Михаил". Там се намирал стар езически храм, затворил се в него и тук понесъл много изкушения от страна на демоните. Преди да се бил поселил тук преподобният, демоните имали обичай да потапят минаващите наблизо кораби и екипажа им. С молитви и богоугодни псалмопения преподобният прогонил демоните и пречистил мястото. Но някои люде по внушение на дявола били обхванати от завист и го наклеветили като еретик. Когато Анатолий,[45] *Константинополският патриарх, узнал за това, наредил да дойде в патриаршията и го изпитал посредством преводач. Когато се убедил, че е православен, прегърнал го и го пуснал да си върви в мир, получавайки от него благословия и бидейки изцелен от болестта си. След като изминали 9 години преподобният Даниил получил видение: стоял срещу стълб, висок до небето, на който стоял преподобният Симеон с 2 облечени в бяло юноши и този му казал: „Ела при мен, Данииле!" Тъй като той се смутил, как да се качи, преподобният Симеон дал знак на двамата юноши. Те се спуснали и възнесли Даниил, поставили го пред преподобния, който го прегърнал. Чул глас да му казва: „Дерзай и бъди мъжествен!" Когато дошъл на себе си, отворил Евангелието и попаднал на следната перикопа: „И ти, младенецо, ще се наречеш пророк на Всевишния" (Лука 1,76).*

3. В онези дни починал великият преподобен Симеон и изпратил соята власеница на император Лъв в знак на благослов. Монахът Сергий, който носел власеницата, не сподобил да се срещне с императора, който бил зает с политически дела. Той се отправил към преподобния Даниил и на него предал власеницата. Този я приел и видял в това Божи промисъл, да подражава на житието (на преподобния Симеон). Така Сергий със селинциарият Марк[46] *съградили стълб с балюстрада. Издигнали го на същото място, висок два човешки ръста. Преподобният се качил горе и казал: „Господи Исусе Христе, в твоето пресвето име, приеми моя подвиг!" Когато Геласий, собственикът на това място, чул за това, се разгневил на преподобния, защо тъй постъпил, без да поиска от него позволение и уведомил за това императора. Той обаче нищо не му отвърнал. Когато казал на патриарх Генадий,*[47] *този му наредил да свали преподобния, тъй като нямал право, тъй мислел патриархът, да прави това на своя глава. Геласий се появил и започнал да подканя преподобния да слезе по стълбата. След като преподобният бил изминал по-голямата част от стъпалата, Геласий видял отеклите му крака и започнал да го моли, да не слиза долу, но да се върне на стълба и да се моли за него. Преподобният лекувал всяка болест като намазвал болния с елей.*

4. Дошъл при него и консулът Кир, епископ на Котюайон, който преди това бил свален от император Теодосий[49]*, а след неговата смърт отново бил приет като светски човек. Той довел дъщеря си, обсебена от зъл бяс, при преподобния и добил нейното изцеление. Също и Евдокия,*[50] *която пристигнала от Африка, понеже разбрала от своя зет Олибрий*[51] *за чудотворната сила на преподобния, дошла при него да получи благословията му. Кир се върнал при преподобния и поискал от него разрешение да издълбае надпис на стълба. Написал следното: „Между небето и земята стои мъж, който не трепва пред бурите, които налитат от всички страни. Името му е Даниил и със великия Симеон спори. Положил е основата на двоен стълб. Гладът е неговата амброзия и жаждата – божествена напитка. Така прославя той Сина на Приснодева Мария."*[52] *Когато император Лъв чул за това, наредил да извикат монаха Сергий и изпратил по него молба до преподобния. Този я приел и се помолил за императора, неговата съпруга Верина*[53] *да му роди син. Безбожни еретици искали да навредят на преподобния и*

22. Григорий Назиански. Миниатюра от ръкопис в Оксфорд.



23. Ктитори. Миниатюра от ръкопис в Оксфорд.

склонили една блудница на име Вазиа за 100 жълтици да съблазни преподобния. Тъй като това не ѝ се удало, тя го наклеветила. Скоро след това била обладана от зъл бяс и насред града изобличила онези, които я подтикнали към това. Преподобният се помолил за нея, изцелил я и рекъл на присъстващите: „Повярвайте ми, братя, хулите са били за мен похвали; понеже никой, който е възхваляван напразно, не получава от това благодат, нито е опозорен, ако го наклеветят напразно."

5. Предсказал на императора и патриарха, че гневът Божи ще връхлети Константинопол. И императорът наредил на патриарха да отиде при преподобния и да го ръкоположи за презвитер. Тъй като преподобният не искал да се съгласи на това, патриархът и клирът стоели долу и започнали да четат молитвите при посвещаване в свещенически сан и рекли на преподобния: „Благослови ни, господарю и презвитерю, понеже ние, нищожните, се молим, Господ на небето възлага ръка на светостта ти." После той сложил стъл и те се качили при него и му дали Св. Причастие. Оттук патриархът се върнал направо в двореца и осведомил императора. Сам той дошъл, сложил стълба, качил се и прегърнал преподобния. Когато понечил да докосне нозете му, видял силен оток, удивил се и прославил Бога. Императорът наредил да го пренесат на друг стълб като една дъска служела за мост в присъствието на целия град, така че него ден били извършени много изцеления на болни. Когато избухнал пожарът, за когото предсказал преподобният, че ще бъде гняв Божи, дошъл императорът със съпругата си да почетат преподобния. Така се сбъднало видението на майката на преподобния, което тя имала, когато щяла да го зачева, а именно спускането на двата светилника край него. Императорът се настанил в църквата на архангел Михаил. Развилнели се бури по това време и се изливал дъжд като из ведро, императорът гледал, как колоната на преподобния се клати и как се разцепила на две. Наредил, да я укрепят. На връщане, като се качвал на коня си, паднал, та диадемата му се търкулнала и няколко перли се изгубили. Императорът рекъл на светеца: „Не биваше пред теб да се качвам на коня и затова претърпях това. Моли се за нас и ни прости!"

6. По това време се случило кралят на лазите[54] *Губазий да срещне императора. Когато видял светеца, излязъл извън себе си, понеже никога не бил виждал такава сцена. Двамата разка-*

зали на преподобния всички дела и събития относно византийската империя, които засягали и двамата и преподобният бил техен посредник. Друг път, когато настъпила тежка зима, виелици и студ, власеницата на преподобния паднала долу. И цяла нощ прекарал изложен на сняг и студ. Учениците му загубили всяка надежда, понеже го смятали вече за мъртъв. Но когато се качили горе и намерили косата му замръзнала на ледени висулки, го свестили. А той се обърнал към тях като някой, който току-що се събужда от сън: „Наистина, не направихте много добре, деца, че ме събудихте. Понеже много страдах отначало от силния студ. Но тъкмо сънувах, че съм на една уютно, топло място и виждам мъж, седнал на трон, подобен на онзи старец, когото срещнах на път за Йеруслим, благословен от преподобния Симеон. И този разговаряше с мен и ми рече: „Наистина, много те обичам и много плодове ще излязат от кореният ти. Виждам сокол да лети от изток към стълба на форума и да намира малките на орел; и той измъти яйцата му на форума." Това значело, че тленните мощи на преподобния Симеон трябвало да се пренесат от Антиохия във Византион.

7. В онези дни Ардавур[55] *от Анатолия писал на персите, че трябва да тръгнат на поход срещу ромеите. Тъй като писмото било заловено, императорът*[56] *назначил Зенон, по-късно император, за комит и доместик и отстранил Ардавур. И по желание на преподобния Данил наредил да пренесат мощите на преподобния Симеон. Те били положени в основаната от него църква – тържество, в което участвали целият народ и патриархът. Веднъж един нехранимайко изпекъл риба на пазара и я пъхнал в дрехата на преподобния. После го приближил, подигравайки му се и казал на присъстващите: „Когато понечих да коленича в основата на стълба му, намерих тази риба." И въпреки че хората му казали да мълчи, той не си затворил устата.*

Когато си отишъл и поискал да хапне от рибата у дома си, бил обладан от зъл бяс, изтичал при преподобния и си признал клеветата. Три дена подред пил от елея на преподобния и получил изцеление. Наредил да поставят в презбитериума сребърна статуя, тежка 10 фунта, която изобразявала преподобния. При преподобния дошъл и комитът Тит,[57] *когото като добър военачалник императорът извикал от Галия, за да го има под ръка – него и елитната му част – в случай на война. Когато чул наставленията на преподобния, останал при него.*

Тъй като императорът се обезпокоил, преподобният му рекъл: „Не ти е нужна човешка помощ,тъй като Бог е твой помощник." Този Тит наблюдавал борбата на преподобния, после сам се приковал с вериги в единия ъгъл на своя дом, взел само една дъска, на която подпирал гърди за почивка, на която слагал да чете книгите си. Когато умирал, отправил поглед нагоре и в кръстообразно положение предал Богу дух. Един друг, на име Анатолий, който подражавал на този Тит, малко по-късно отишъл при преподобния Захария; живял като аскет и починал в своята килия.

8. После императорът заженил дъщеря си Ариадна[58] *за Зенон, когото направил консул и военачалник на Тракия. На Зенон се родило момченце, което било кръстено Лъв. Срещу император Лъв избухнал бунтът на Аспар*[59] *и синовете му, които отстранили императора. Когато император Лъв починал, оставил за император внук си Лъв. Но Зенон по желание на сената бил коронясан от патриарха, при което синът, който още не можел да говори, сложил диадемата на главата на баща си,*[60] *скоро след това детето умряло. Когато Зенон отишъл при преподобния, този му предсказал кроежите на неговите роднини, че ще бъде свален от императорския трон, че ще трябва да яде хляб и сол като Навуходоносор*[61] *и че отново ще се възкачи на престола като император. Василиск,*[62] *брат на Верина, Армат, братовчед ѝ и Зигос, нейния зет, съпругът и сестра ѝ, затворили императрицата и намислили да прогонят Зенон. Този разбрал за кроежите им и през нощта, посред зима избягал със съпругата си в Исаврия (Сирия). Василиск заел властта и искал да убие императрицата. После отрекъл човешкото естество на Господ Исус Христос.*[63] *Влязъл в спор с патриарх Акакий и целият народ се събрал в църквата в защита на този. След това патриархът наредил във всички църкви да се пази траур. Уведомили преподобния за ереста на императора.*

9. И Василиск тръгнал на път за преподобния и изпратил един кубикуларий[64] *да го извести за случилото се. Но преподобният го отпратил, тъй като не бил достоен за благословията му. И патриаршески епископи били изпратени при преподобния със задачата да го доведат в църквата: Аврамий от Кириакския манастир,*[65] *Евсевий от манастира до Хексакионион,*[66] *Атенодор от Студийския манастир*[67] *и Андрей, наместник на ек-*

зарха[68]*; те замолили преподобния да слезе долу. В онази нощ преподобният чул глас, който му наредил: „Отиди с отците и помогни на войнстващата църква." И така същата нощ преподобният слязъл и призори тръгнал към Великата църква с псалм 50 на уста. И когато целият народ заедно с архиепископа го видели в презбитериума, започнали да славят Бога. Когато преподобният изнасял проповедта си на народа, махнали знаците на траур в църквата. На Василиск преподобният изпратил изявление по един секретар, в което го порицавал за безбожните му дела. Този обаче отвърнал на преподобния с декларацията: „Цялата ти борба се заключава в това, да слезеш в града и да настроиш всички срещу мен. Добре, ще ти отстъпя града." И императорът тръгнал към двореца Хевдомон.*[69] *Сега и преподобният и монасите напуснали града и тръгнали към Амой,*[70] *близо до църквата на пророк Самуил,*[71] *като народът носел светителя на рамо. По пътя са задал един прокажен: Преподобният го излекувал с молитвата си и му наредил да се изкъпе в морето. И след като получил изцеление, го въвели в града гол и в „Св. София", славели Бога, качили го на амвона и го показвали на всички хора. Когато преподобният се намирал близо до Хевдомон, един гот се навел и се присмял на преподобния с думите: „Вижте, новия консул!"*[73] *Щом изрекъл това, тутакси паднал и се разбил. Преподобният не чакал отговор от страна на Василиск, а изтърсил – както се казва в Евангелието – праха от дрехата си (Мат.10,11–14), наредил и на другите да направят същото и се върнал обратно. Когато от името на императора дошли няколко сановници, за да търсят помирение с преподобния, той отърсил още веднъж дрехите си и отговорил подобаващо на хитростта на императора. Щом проговорил и кулата на двореца се срутила.*

10. Когато преподобният наближил Златната врата,[74] *изцелил двама бесновати. И тъй като тълпата не го оставяла, тръгнал за Студийския манастир „Йоан Предтеча". На тръгване от там излекувал една жена, която от 3 години страдала от незнайна болест. Когато наближил дома на патриция Дагалаиф,*[75] *този съзрял отвисоко тълпата, в която се намирал Даниил, и наредил да го въведат в дома му; от тук сигурно го завел в църквата. Когато седнал в сакристията, отнякъде изпълзяла змия и се увила около краката на преподобния. Сам той се освободил от нея и казал: „Пазете я, наближава смърт-*

та ѝ." Змията се отдалечила и се ударила о един ъгъл. Тогава дошла жената на патриция Ираида, простряла се в нозете му и го замолила, да я сподоби със син. Когато видяла, че стъпалата му са изранени до кости и че се държат едва ли не само на скелета, тя се удивила на неговата издръжливост. По настояване на патриарха той увил нозете си с превръзката, която му дала жената и казал: „Ще роди син и името му ще е Зенон." Така и станало. И Василиск дошъл в пресветата църква, помирил се с патриарха и сключил приятелство с него. После паднал в нозете на преподобния, който отново го подканил да се откаже от ереста си, а народът викал: „Православен император за нашия град! На стадиона магистър Теоктист,[76] *еретиците в изгнание!" Императорът се защитил, че е православен и с това успокоил народа. А преподобният отново се върнал на колоната си. С големи мъки и усилия успял да се отдели от стълпотворението. Един взел кукулът му и му го донесъл, докато народът напирал; а той стоял невъзмутим.*

11. Скоро след това Зенон си върнал властта и отстранил Василиск. При преподобния се стичали всякакви болни, обладани от зли бесове или сакати, неми, страдащи от друга болест. И всички били изцелявани от болестите си. В църквата станало разцепление поради ереста на няколко епископи, на чиято страна застанали и няколко други духовници. По този повод преподобният напомнил на всички, да се придържат към православното вероизповедание. Предсказал смъртта на император Зенон и възкачването на престола на Ариадна и Анастасий.[77] *Двамата подготвили за преподобния гробница от скъпоценни камъни, където щели да го погребат. Но преподобният отказал и в завещание добавил, мощите му да бъдат закопани възможно по-дълбоко в земята и над тях да поставят светителски реликви. Над неговите мощи били положени мощите на тримата свети момци Ананий, Азарий и Масаил,*[78] *които император Лъв довел от Вавилон и които патриарх Евфемий погребал.*[79]

12. Три месеца по-рано предсказал смъртта си и разпоредил погребението си; да не пречат на патрицианката Ираида да се погрижи за погребението му, както тя винаги е искала. Седем дена преди това извикал всички братя и им съобщил последната си воля относно погребението си. Дал им наставления и им казал на прощаване да не унивят. Целият град се

събрал, а архиепископът се качил горе и го прегърнал. Три дена преди това получил видение посред нощ, как всички светци идват при него и му нареждат да се удостои с Божествените тайнства. Двамата братя, които стоели от двете му страни, чули думите му и отвърнали по обичайния начин. Когато завършила литургията и излязъл от екстаза, поискал да го причастят.[80] *Приел причастието. После се простил със светиите, които били дошли при него, и наредил на братята грижливо да наръсят тамян. Тъй като по това време умирал мъж, мъчен от нечист бяс, този казал, че вижда светците край Даниил, посочил името на всеки един и казал: „Те, които дойдоха да посрещнат преподобния, ме биха и гониха. Утре в третия час, когато погребват неговото тяло, ще се избавя от беса.“ Така и станало.*

13. Така умря великият воин сред светците Даниил в един съботен ден в 3-тия час на 11 декември от втори индикт (11 декември 493 г.). Намериха коленете му притиснати към гърдите, с пети и нозе към бедрата, така щото трябвало насила да го изпънат. Силно пукали костите му и всички мислели, че са се изпочупили, но той бил невредим. Огромната му коса била разделена на 12 плитки, всяка от която била дълга 12 лакътя. Патриархът дошъл да го целуне и всички останали направили същото. Над тялото се появили 3 светли стъпала и бели гълъби кръжали около тях. Патриарх Евфемий съпровождал оловния саркофаг, който блажената Ираида наредила да приготвят и го погребали. Носил го заедно с достопочтените мъже към гроба и го положил сред светите мъченици.

14. Ти, Христе, Боже наш, който даде на своя слуга, преподобния Даниил, силата да превъзмогне изкушенията на дявола в неуморна аскеза-борба и Ти, който го издигна като светилник в света за слава на светата Вселенска и Апостолска Църква, удостой и нас, грешните, като изричаме това слово за него, със силата да подражаваме на житието му, житие и вяра в Бога. Така нека се спасим на този свят от козните на злия ни враг и станем причастни на вечния живот в Твоето царство, славейки и възхвалявайки те, Господи Боже, Спасителю наш, в името на Отца и Сина и Светаго Духа, сега и во веки. Амин.“

От сравнението на това житие със сведенията за живота на преп. Симеон става ясно, че по същество Даниил точно е следвал поведението на своя образец. В житието е сложен си-

лен акцент върху предаването на традицията на великия стълпник. Даниил е единственият, изкачил се по стълбата до преп. Симеон и получилият неговата благословия. След напускането на манастира, той се обръща още веднъж към стълпника, който при повторното му явяване му заръчва вместо за Йерусалим за цел на пътя си да избере Константинопол. Началото на стълпническия му живот бива положено от едно видение на преп. Симеон, извикал младежа при себе си на стълба. Накрая монахът Сергий предава власеницата на покойния Симеон на младия Даниил Стълпник. С това правата традиция била осигурена, а изглежда в някои отношения – напр. влиянието си върху императора, патриарха и чуждестранните князе, в пророчеството – Даниил надминал своя предшественик. Възможно е, за назидание житието да преувеличава и разкрасява това-онова, но иначе известните ни исторически лица и хронологичната им подредба са достоверни. Не останало без последствия и решението на Даниил, продиктувано от молбите на игумените, да слезе от колоната и посети Константинопол, за да се намеси в църковно-политическата ситуация. Датите в живота на стълпника Даниил са предадени точно: роден 409 г., качил се на колоната си 460 г., починал на 11 *декември* 493 г. Колоната на Даниил в Анапъл на една височина на европейския бряг на Босфора просъществувала до X в.[81]

Почти век след Даниил умира третият от прочутите сирийски стълпници: *Симеон Млади* (от Антиохия, 521–592). Т. нар. старо житие на този светец поставя някои литературно-исторически проблеми.[82] Въпреки безупречната хронология с натрупването и преувеличаването на свръхестествени и чудесни елементи, то ни въвежда в една недействителна сфера, която силно го отличава от житията на по-старите стилити. Тук агиографията се свързала с поетичното художествено суеверие и създала забележителна творба, чиято достоверност щателно трябва да се изпита. Колоната, на която Симеон се качил съвсем млад (според сведенията 7-годишен) и валящите едно след друго чудеса превърнали разположеното край Антиохия възвишение в „Дивна гора“ (θαυμαστὸν ὄρος), откъдето и стълпникът бил наречен Таумасторейтес (Чудотворец) или Тауматургос. От писмата му до императора и патриарха са запазени 2, също и 30 духовни проповеди, записани от монасите в неговия манастир. Житието му приписва и 3 църковни песни (тро-

пари), които Симеон съчинил по повод на едно земетресение. Засвидетелстваната в различни източници слава на стълпника била подкрепена от поредицата чудотворни изцеления и пророчества, ако и старото житие да губи всяка мярка в преувеличения и те да са съвсем невероятни. Че служещатата си с народни предания агиография от VII–VIII в. смятала за достоен стилита на такова хиперболизирано описание, показва ясно, че по communio opinio този тип аскети били смятаяни за елит, подобен на мъчениците от времето на гоненията срещу християните.

Запазени са пространни жития и за други трима стилити. Съвременник на Симеон Чудотворец, достигнал до възраст над 100 години и доживял времето на император Ираклий (610–641), бил преподобният *Алипий Стълпник*, родом от Адрианопол, Пафлагония. От Атиокоме, тема Анатоликон произхождал преподобният Лука (879–979 г.), който след дългогодишен престой в един манастир на Витински Олимп и многобройни опити в строгата аскеза най-накрая 932–935 г. се качил на стълб в родината си; от 935 г. до смъртта си, т. е. в продължение на 44 години, прекарал на колона в квартала Евтропий в Халкедон срещу Константинопол. Сред изцерените от него болни се срещали и високопоставени лица, като патриарх Теофилакт (933–956 г.) или магистър Василий. Както своите прочути предшественици и Лука се обръщал към императора и други влиятелни лица за намеса в делата на неговите просители. Като свещеник по всяко време приемал изповедите на посетителите си и опрощавал устно и писмено греховете на присъстващите.

За преподобния *Лазар* (986–1054 г.), родом от областта Магнезия, ни разказва житието му, написано скоро след неговата смърт от ученика му Григорий. Едва след дългогодишен престой извън родината – пътуване до Йерусалим и постъпване в манастир – този светец пристъпил към стълпничеството. Знаем, че си е издигнал 3 колони, докато накрая се установил на светата планина Галисия при Ефес, където прекарал 412 години като стълпник.

Освен тези добре известни ни стълпници през цялата история на Византийската империя съществувал голям брой стилити, за които източниците пазят само имената им. Приписката на един хронист ни съобщава за иначе доста тъмния VII в., че силна буря повалила много дървета и колони на стълп-

ници, като се има предвид големият брой стълбове в една относително малка област.[83] За вековете на средновизантийския период са ни известни освен имената на вече посочените стълпници, много имена от различни провинции на империята. Изглежда, винаги главният контингент от стълпници се попълвал от Изтока – Сирия, Палестина, Месопотамия. Известни са ни също няколко имена от малоазийските теми и Балканите. Като пример за X в. можем да посочим Павел Млади от Латрос (край Милет), за XII в. – онзи стилит от Тесалоника, до когото е адресиран енкомиона на архиепископ Евстатий.[84] Египет, където монашеството първо отрекло стълпниците, добил своя пръв стълпник в лицето на Теофилакт Изповедник, който в духа на Симеоновата традиция поддържал връзки с държавни мъже и между другото предрекъл възкачването на Ираклий на престола.[85] В Константинопол двете императорски колони (Теодосиевата и Адриановата) били заети през XIII в. от стилити. През късновизантийския период и след края на империята в славянските земи, особено в Русия – тук чак до XIX в. – съществували стълпници.[86]

Че стълпниците във Византия не били възприемани като случайни отхвърленици от обществото, но били признати за вид монашество, проличава например от два канона, които се приписват на патриарх Никифор I (806–815 г.). Единият забранява жени да доближават колоните на стълпниците с наказание от 5-годишно покаяние. Вторият, съгласно по-стари канонични наредби, разрешавал на стълпниците да напускат колоните при варварски нашествия, но след като преминела опасността отново трябвало да заемат мястото си.[87] Един пасаж от византийския законодателен свод „Василики" постановява, да не се цитират стълпници при съдебни дела.[88] „Стълпниците и самотниците" обикновено вървели ръка за ръка при изброяването на различните групи духовни лица. Понякога било трудно да се разграничат самотниците (ἔγκλειστοι) от стълпниците, особено ако се затваряли в килии по кули и стълбове. Във всеки случай отказът от каквато и да било защита срещу лошото време и устояването на зной и студ, дъжд и сняг, трябва да се смятат за отличителна черта на стълпничеството в по-тесен смисъл на думата. Непрестанно научаваме за героичното решение на стълпниците, да махнат покрива или заслона, който са си издигнали или заварили край колоната, за да

последват примера на Симеон Стари. Така направили преподобният Алипий и Лазар от Галисия. Доколко понятието за стълпник било твърдо установено в литургията на православната Църква, проличава от това, че за деня на качването на стилита на колоната му, се изпълнявала специална евангелска перикопа.[89]

Когато става въпрос за значението на стълпниците в историята на византийското монашество и Църквата изобщо, се посочват следните аспекти. Ако и стълпниците с тяхното безкомпромисно отвръщане от всички прелести на земното съществуване и нечовешка суровост към тялото да водели живот, намерил отзвук най-вече в населените със семити области, не бива да се омаловажава влиянието им върху населението на цялата империя и извън нея – сред съседните варварски народи. Както вече се подчерта, стълпниците представлявали елита на византийското монашество, с който можели да се сравнят само отците-пустинници от ранновизантийския период. Докато онези мъже, усамотявайки се в пустинята, се отказвали от всякакво влияние върху съвременниците си с изключение на младите анахорети, изнамирането на стълпничеството направило възможно, щото този нов вид отшелници да се оттеглят от света, без да скъсват напълно с него. Знаем, че често са сменяли местонахождението си, построявали са си повисока колона или са намирали по-усамотено и по-отдалечено място, където да избегнат потока поклонници, просители и любопитни. Не само липсата на спокойствие и смущаването на съзерцателния живот, но опасността от възгордяване и честолюбие поради големия наплив на почитатели също ще да са изглеждали опасни на стълпниците. При все това успявали да балансират между противоречащите си една на друг тенденции. Връзката със света се изразявала не само в чудотворните изцеления и пророчества, с каквито някои жития са препълнени. Също толокова важни били и грижите за спасението на душата като приемането на изповед, проповедта, делата поради любов към ближния, които се изразявали в раздаването на подаяния и дарове от донесените на самите стълпници подаръци, нерядко давали и последното, което имали, напр. власеницата си. Устната и писмената комуникация между императора или други величия в империята и стълпниците била винаги в името на уреждане на догматични или църковнополитически въпроси. През средновизантийския период, когато

повечето големи манастири се грижели единствено, как да увеличат владенията си, броя на добитъка и приема на богати послушници, стълпниците изиграли прогресивна роля в историята на монашеството.

Стълпниците били мъже, които с нравственото си благочестие и борба с човешките слабости се превърнали в безмилостно огледало на ситите и мързеливите. В един епизод от житието на св. Лука се говори за противоборството на господстващи по едно и също време възгледи в Църквата. Един млад аскет, който бил раздал четири хиляди крини жито от хамбарите на баща си, тъй като бедните гладували, един ден пратил вест на баща си, че възнамерява да се кандидатира за вакантното място епископ на Себастия с нужните пари. 100-те жълтици, които баща му му изпратил, веднага раздал на нуждаещите се.[90] Без да иска, текстът показва, че симонията е била нещо обикновено и напълно естествено, докато младият стълпник като истински християнин действал за благото на ближния. На един помощник, откраднал от подаянията за по-бедни, преподобният Лазар позволил да избяга с думите: „Той е само един беден дявол!"

Както стълпниците от по-старите поколения единствено със силата на примера си подтиквали мнозина езичници към кръщение, така и стълпниците от средновизантийския период по правило събирали около себе си група ученици и почитатели, които не се задоволявали с краткотрайно посещение, а разпъвали палатки в подножието близо до колоната, за да са винаги край чудотвореца и светеца. Тези люде осигурявали на стълпниците малкото, от което те имали нужда, за да живеят. Видимо, те представлявали ядрото на новите манастири, които често били издигани в непосредствена близост до колоната. Знаем за един мъжки и един женски манастир, основани под влияние на преп. Алипий в близост до неговата колона. Да, славата на този стълпник причинила основаването на манастир в негова чест дори в един град, доста отдалечен от родния му.[91]

Като обновител на силно разрушения манастир „Васианос" обикновено се сочи преп. Лука, а на преп. Лазар Стълпник се преписва основаването на три манастира, всеки от който бил свързан с една от трите му колони. Така колоните на стълпниците се оказали центрове на нов манастирски живот. Естествено е да допуснем, че свързаните със стълпниците монаси, са наследили нещо от техния пламенен дух и че самите те са били един

вид елит. Източниците са категорични, че учениците на преподобния Алипий навсякъде са били търсени за епископи.[92]

Животът на т. нар. („юродиви Христа ради") hoi diá Christón saloí = οἱ διὰ Χριστὸν σαλοί може да се схваща като изключително строга в душевен аспект аскеза. Някои от тях са приведени в монашеската история на Паладий. Двете пространни жития на такива юродиви са това на Симеон от Емеса от Леонид от Неапол (VII в.) и това на Андрей Юродиви, излязло изпод перото на презвитера на „Св. София" Никифор (по всяка вероятност през X в.). Изхождайки от раннохристиянската представа, че светската ученост е безумие пред Бога, а безумецът е истински мъдрец (I Кор. 3,18 сл), юродивите показвали пълно безразличие към околния свят, понасяйки невъзмутимо всякакви хули и ругатни, подигравки и издевателства. Това бил отказ от всяка суета, истинско смирение, което говорело от поведението на авва Симон, който при посрещането на висшия сановник и свитата му, седял пред килията си ядейки и с това предизвикал тяхното презрение. С тази аскеза на душата свързана с физическата – кучешко съществуване – юродивите Христа ради търсели не само спасение за душите си, но преди всичко се стремели да поведат и други по правия път. Винаги се намирал някой, който тъкмо тежките хули на тълпата го карали да се замисли и да познае драгоценната същност на тази уж жалка фигура и да изведе за себе си поуки от техния аскетичен етос. Докато преп. Симеон, Христа ради юродив, подтикнал мнозина езичници да приемат християнството, то преп. Андрей от самото начало си поставил за цел да отвърне единоверците си от безнравствен живот. Според действително живописното описание в житието му той постигнал голям успех в това отношение с юродивостта си.[93]

3. Политическо влияние на монасите и притегателна сила на аскетския идеал

По-горе бе отбелязано и общо взето се приема, че едно от съществените различия между източното и западното монашество се състои в различното отношение към активния живот. Активността вън от манастирските стени такава, каквато я познават някои западни ордени от времето на ранното средновековие, пък и днес, била чужда на православното мо-

нашество. Изкореняването на гори и култивирането на цели райони можело да се очаква от византийските монаси толкова малко, колкото и планомерното предаване и разпространение на културните блага. Що се отнася до земеделието и скотовъдството, монасите на източната църква го преотстъпвали или на наемни работници, както и днес се прави в монашеската република на Света гора Атон, или самите те се занимавали с тях, но в степен, недостатъчна да ги изхрани.[94] Във всеки случай, тези занимания били предвидени в манастирските устави, напр. в този на преп. Пахомий, на Василий Велики или Теодор Студит. Изключително в дух на отглеждането на истинско християнско смирение стои разпоредбата всички обитатели на манастира, независимо от по-раншния им социален статус, да извършват най-черна работа. Особено Студийският устав отразявал замисъла на своя автор, насочен към разпределяне на труда и строга трудова дисциплина. В Студийския манастир редом с необходимите готвачи и хлебари съществувала група рибари, лодкари, орачи, градинари, обущари, перачи, болногледачи и много други, които стояли под разпореждането на един главен настоятел.[95] В някои манастири, като на Витински Олимп, целите общежития вземали участие в жътвата, в гроздобера или в събирането на маслините. Този труд обаче, освен нравствена стойност, служел за издръжка на манастира. На никой монах не би му и минало през ум, да полага физически труд заради самия него, тъй като уставът, особено на Студийския манастир, предвиждал при всички споменати занимания молитви и псалмопения.[96] Що се отнася до духовния труд на монасите, отново първо се сещаме за манастира на Теодор Студит, чиито заслуги за опазването на античната литература, пък и за създаването на калиграфското минускулно писмо, често се оценяват твърде патетично. Че в Студийския манастир се е произвеждал пергамент и са били правени голям брой преписи, не подлежи на съмнение; достатъчно често се споменават и калиграфите на манастира. При все това по всичко изглежда, че не става дума за съзнателно и планомерно преписване на антични автори с цел спасяването им в хуманистичен смисъл. Както църковният учител Василий така и Теодор Студит признавали като четиво за манастирските ученици само Светото Писание и останалата теологична литература. Хуманистичното образование на младежта, което в

продължение на векове било една от най-приятните задачи на някои западни ордени, а отчасти и днес, не стояла в кръга на интересите и заниманията на православното монашество.

Авторитетът на монашеското съсловие във Византия не се основавал на културни или цивилизаторски постижения. Още от самото начало много по-голямо впечатление върху съвременниците, които живеели извън манастира, в света, правели твърдата воля при отказа от света, бягството от хората и отхвърлянето благата на живота. Като свидетел за това може да послужи известният историк от епохата на Юстиниан Прокопий, чийто светоглед само с големи уговорки може да бъде наречен християнски. Неговите думи, ако и взети от официалното съчинение за строежите на императора, по-скоро трябва да се разбират като слова на външен човек, във всеки случай на светски човек. Във връзка с църковното строителство на Юстиниан на Синай Прокопий казва за монасите: „На тази планина Синай монасите, чийто живот е съвършена подготовка за смъртта, свободни от всякакви нужди, се наслаждават на усамотението, което ценят особено високо." И малко по-долу: „Те нямат буквално нищо, към което да насочат желанията си, превъзмогнали са всяка човешка страст, нямат грижата нито за собственост, нито за тялото си, нито за каквото и да било."[97] Бягство от света, живот извън всяка нужда, същевременно независимост от всякакви светски условности и желания били отличителните черти на монашеския живот, предизвикали респект у историка и не само у него.

Високата степен на самоовладяване, изразена в аскезата и анахоретството, винаги правели голямо впечатление в света. В преведената в края на XI в. книга с басни „*Стефанит и Ихнилат*", по произход индийско огледало за князе, се казва, че високодуховни мъже се срещат на две места – в двореца и в килията на аскета в пустинята.[97a] Макар може би едно отдадено на благоденствие и лукс общество да подигравало привидно снизходително аскетите, по същество то се страхувало толкова повече от тях, колкото самото то било отдалечено от тяхното нравствено благочестие. От друга срана, доколко строгите аскети, като отците-пустинници, открито изразявали презрението си към „космоса", към света, може да се покаже с различни, по-горе цитирани Apophthegmata Patrum. Така монасите винаги чувствали известно превъзходство по отноше-

ние представителите на светската власт и никога не били склонни, да правят отстъпки по догматични или църковнополитически въпроси. В рамките на Акакиевата схизма, която последвала опита за единение на църквата при император Зенон („Енотикон") от 482 г., монахът-монофизит Нефалий вдигнал на крак около 30 000 египетски монаси на демонстрация срещу патриарх Петър Александрийски – симпатизант на Константинопол и срещу императорския пратеник евнуха Козма.[976] При управлението на император Анастасий I неведнъж се стигало до вълнение в спора между монофизитството и ортодоксалния халкедонизъм и през 516 г. станало масово стълпотворение на монаси в Йерусалим – нещо, което не било рядкост – в подкрепа на новоизбрания патриарх Йоан и низлагането на монофизита Север. Упълномощеният от императора дукс и наместник на провинцията Анастасий „очаквал да се изпълни волята на императора", както пише Кирил от Скитополис в житието на св. Сава.[98] За голяма почуда обаче, патриарх Йоан се опрял на помощта на монасите, които на големи тълпи – житието посочва цифрата 10 000 – нахлули в Йерусалим. Когато Йоан заедно с игумените Сава и Теодосий се качили на амвона на църквата „Св. Стефан", започнал дълъг речитатив, с който било искано анатема на еретиците, т. е. на Несторий, Евтихий и Север. Патриархът и игумените произнесли анатема над еретиците и всички противници на четирите Вселенски събора (включително и Халкедонския). „А дукс̀ът като видя това събитие, забягна в Кесария от страх пред тълпата монаси."[99] Всъщност в борбата с патриарха на Антиохия – монофизита Север, монасите натрупали опит. Когато години преди това Север настоявал в синодално послание до съответния събор за осъждане на събора в Халкедон, това не било посрещнато с добро око в Йерусалим. В отговор на второто му послание от май 513 г. монасите-пустинници, ръководени от своите игумени, пристъпили към действие. Тръгнали към Йерусалим, събрали се пред Голгота и с речитативи настоявали за анатемосването на Север. Накрая прогонили от града императорските чиновници и представители на държавната власт (agentes in rebus).[100]

И при император Юстиниан монасите се намесвали в църковната политика. Когато в началото на 30-те години императорът започнал да проявява търпимост към монофизитите, а

през 534 г. отворил двореца си за прогонения от Антиохия патриарх Север, а Теодора дори демонстративно насърчавала монофизитите и тяхната пропаганда в столицата, то монасите изпратили делегация в Рим, която информирала папа Агапет за това смутително за ортодоксията поведение, а между другото и за неканонично назначения от императора за нов патриарх на Константинопол Антим. В отговор на това папа Агапет сам заминал за Константинопол и настоял за свалянето на патриарха, на което Юстиниан, както изглежда, се показал готов. След неочакваната смърт на папата (април 536 г.) обвинителното писмо на монасите станало основа за осъждането и заточаването на патриарх Антим, Север и др. монофизити от постоянния синод при Константинополската патриаршия – т. нар. Ендемуса. Монасите, които се проявили като добре организирана многобройна група в тези събития, получили поддръжка от Палестина.[101]

Изобщо монасите играели важна роля в двора на Юстиниан. Напр. монаси били натоварени с важната икономико-политическа задача, да проучат методите за развъждане на копринени буби и изнасянето на такива от Китай.[102] Като политически противник на императорската двойка Прокопий, разказвачът на случката, узнал от един монах за ужасния призрак в палата, в присъствието на който императорът се явявал „княз на демоните".[103] Монахът можел да дрънка такива неща, тъй като имал достъп до императорските покои. Нещо подобно разказва и Кирил от Скитополис за св. Сава, който оглавявал монашеското пратеничество от Палестина в Константинопол при двора на император Анастасий I. След като останалите игумени отпътували, той си издействал разрешение да остане през зимата в столицата и по всяко време „безпрепятствено и без разрешение" посещавал императорския дворец.[104]

Най-ревностни и безстрашни защитници на иконопочитанието се показали византийските монаси по времето на най-жестоките гонения от страна на държавната власт при Константин V, т. е. от 60-те години на VIII в. Игуменът Стефан от Авксентиевата планина край Никомедия събрал опозицията край себе си. Тъй като нямал намерение да прекрати тази борба, най-накрая бил линчуван от простолюдието, насъскано по-всяка вероятност от императорски агенти (765 г.). Колкото повече монасите се придържали към иконопочитанието и из-

разявали несъгласие с императорската забрана, толкова по-безмилостни ставали държавните чиновници и подвластните им органи. В тема Тракезион (Западна Анатолия) монасите били принудени да напуснат манастирите си и да се оженят; при съпротива следвало ослепяване и изпращане на заточение в Кипър.[105] Този радикализъм се обяснява отчасти със стаената вражда към прекомерно разрасналото се в предходните векове и доста влиятелно монашество. По-горе вече се говори за хилядите и десетки хиляди монаси в египетските и палестинските манастири през ранновизантийския период. Едно може би преувеличено, но все пак показателно свидетелство за XI в. е това на патриарх Йоан от Антиохия, който смятал, че след нечуваното нарастване броя на манастирите, населението на ойкуменето се е разделило на две равни половини – монаси и миряни.[106] Както обикновено, литературната традиция, носена от монашеството или поне приятелски настроена към него, почитала загиналите през иконоборчеството монаси като Neomártyres (νεομάρτυρες) или „новомъченици" и използвала тези агиографски съчинения за ефективно пропагандиране на монашеския статус. Така дякон Стефан от Константинопол написал житие на гореспоменатия Стефан от Авксентиевата планина, завършил го през 808 г. и го посветил на игумена на манастира на Авксентиевата планина.[107] Запазени са също жития на хрониста Теофан, който умрял, изповядвайки иконопочитанието. Мъченик от втория етап на иконоборчеството бил игумен Николай от Медикон във Витиния (поч. 824 г.); негов биограф станал ученикът му Теостерикт. Тези няколко примера стигат. С настъпването на голямата цензура през иконоборчеството, а с нея и пауза в преследването на привържениците на иконопочитанието, монасите се отказали от своя често заявяван радикализъм. На Седмия Вселенски събор в Никея (787 г.) за първи път във византийската църковна политика открито се изявило противоборството между умерените, т. нар. политици и радикалните зилоти, монашеската партия; противоречие, което щяло да продължи и през следващите векове. Монасите-зилоти отказвали каквото и да било подчинение на правителството, всякакво отстъпление и компромис, докато политиците заемали по-сговорчива и склонна на компромиси позиция. Няколко години след събора в Никея партията на зилотите отново заявила за себе си. Когато младият им-

ператор Константин VI, синът на императрица Ирина, изгонил жена си Мария Пафлагонска и сключил с цялото му подобаващо великолепие официален брак с метресата си Теодота, избухнала открита борба между двете партии. Докато патриарх Тарасий отишъл твърде далеч в своята продиктувана от светски умисли oikonomía (οἰκονομία) към императора и гледал през пръсти на това скандално прелюбодейство, то зилотите, ръководени от игумените на манастира „Сакудион" Платон и племенникът му Теодор Студит, се опълчили срещу императора, който в своята неопитност вярвал, че би могъл да престъпи каноните на православието. В знак на своето презрение към „политика" Тарасий зилотите прекратили всяко общение с него. Императрица Ирина, която дори и след убийството на сина си не се чувствала никак сигурна на престола, направила всичко възможно – дарения и опрощавания на данъците на манастирите – за да запази лоялността на монасите. По-неотстъпчив се показал наследникът на Ирина, Никифор I (802–811 г.), който конфискувал някои църковни имоти и напук на монасите вместо игумен на патриаршеския трон издигнал един светски учен Никифор. Най-влиятелна партията на зилотите станала при слабодушния Михаил I (811–813 г.). Затворените при Никифор игумени Платон и Теодор били пуснати, а спорът за законността на брака на Константин VI бил решен според волята на монасите. Сега гласът на Теодор Студит се чувал дори във външната политика на империята.[108]

С падането на Михаил I започнала иконоборската реакция при Лъв V, която струвала на патриарх Никифор трона, а на Теодор и мнозина привърженици на партията на зилотите – свободата. В последната кратка фаза на войнстващото иконоборство при император Теофил от 837 г. монашеството за сетен път повело на широк фронт защитата на иконопочитането. По това време претърпели достопаметна мъченическа смърт братята Теодор и Теофан от Палестина. Тъй като Теофан написал канон в прослава на светите икони, наказали братята като изписали на челата им с нажежени железни игли иконоборски стихове; затова били наречени graptoí (γραπτοί), т. е. „начертани". Няколко години след възстановяването на иконопочитанието (843 г.) студийските монаси като ядро на зилотската партия, наложили за патриарх съмишленика си Игнатий. В честите кавги между партията на Игнатий и великия му опо-

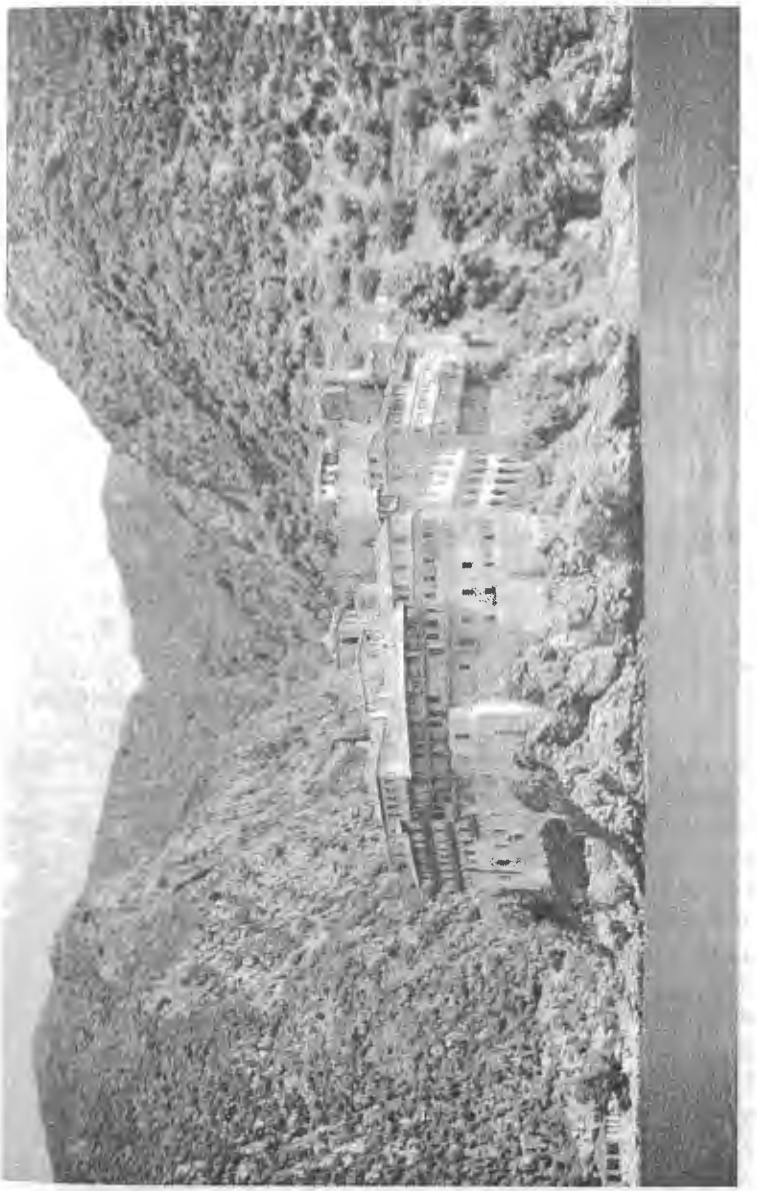
нент Фотий, зилотите се показали повече от верни привърженици на Рим и папството. С това те не само подкопавали устоите на собственото си правителство, но косвено проваляли и великите планове на Фотий за мисии сред славянството.

Тези примери от средновизантийския период показват добре политическото влияние на монашеството във Византия, което нямало нещо общо с началата си у отците-пустинници, с тяхната достойна apotaxis, отказ от света. В тези векове разпространението и влиянието на византийското монашество се крепяло не толкова на впечатляващите постижения на анахоретите и аскетите – макар въздействието на стълпниците и други строги аскети да не бива да се подценява – колкото на фанатизма и шумната пропаганда на зилотската партия. Към това се добавила и стопанската мощ на големите манастири. Чрез постоянни дарения и завещания от частни лица и императора, включително на богато украсени икони и отрупани с благородни камъни мощехранителници и обкови на книги – чрез придобиване на различни имунитетни права и освобождаване от данъци, много манастири по онова време увеличили богатството и влиятелността си.[109] През X в. с основаването на Великата Лавра от св. Атанасий със съдействието на император Никифор II Фока (963 г.) на Атон започнала епохата на големите манастири, които определили по-нататъшната история на Света гора (Ил. 20) Точно този владетел осъзнал противоречието между първоначалните идеали на монашеството и състоянието на богатите и могъщи манастири по негово време. Това проличава ясно от прооймиона към новелата му от 964 г.[110] След два непреки библейски цитата той нарекъл ненаситността на манастирите явна болест, за която той като император трябвало да се погрижи. Огромната поземлена собственост, представителните постройки, големите стада добитък били доказателство за светския начин на живот на монасите. За да се възпре поругаването на Христа, трябвало да се прекрати строителството на големи манастири; при това мотивите за основаването на манастири често били чиста суета, без нищо християнско в тях. Който се е занимавал с грамотите на Атонските манастири, ще си спомни, че впечатление са му направили споровете и кавгите между манастирите и правителството за пари и имоти. Във взаимните оплаквания и жалби ставало дума за закръгляне на имения, за плодород-

ни ниви и лозя, мелници и др. Този нехристиянски и антисоциален глад за земя бил осъден с най-строги думи от епископа на Солун Евстатий (кр. XII в.): „Непрестанно дебнат и търсят подходящ момент да заграбят малкото лозенце, нивичка, къща, ливадата до колибата на бедняка, било като наплашат съседа или го привлекат на своя страна с интриги. Като всепояждащ огън нахлуват в съседните имоти, не защото имат нужда от тях, но с тънката сметка, че в немарата на съседа ще намерят оправдание от упреците в престъпление и че с големия си имот ще се прочуят с плодородие и всеки, който е възможно, ще направят свой роб."[111] Външно погледнато увеличаващите се владения на манастирите засилвали влиянието и политическите позиции на онези монаси, за които честолюбието минавало за активност в света.

Мерило за тогавашното положение на монашеството в йерархията на православната църква, а с това и за социалния статус, представляват излезлите от неговите редове патриарси. Двамата големи църковни учители Григорий Назиански и Йоан Хризостом, извикани от императорите Теодосий I и Аркадий на патриаршеския престол в Константинопол, преди това живели дълги години като аскети-монаси. Във всеки случай, между петгодишното анахоретство на Йоан Хризостом на планината край Антиохия и интронизацията му в Константинопол лежат 28 години. От патриарсите на V в. само Атик (406–425 г.) и Нестор (428–431 г.) били монаси. Юстиниан I поставил на патриаршеския трон заедно с Евтихий и един бивш монах от Амасейа и апокрисиар (пратеник, пълномощник) на своя епископ (552–565 г.; 577–582 г.). И наследникът му Йоан IV Невстет, „Постникът", който си присвоил титлата „вселенски патриарх" и с това предизвикал енергични протести от страна на папа Григорий Велики, излязъл от монашеските среди. Бивш монах бил и монотелитът Пир (патриарх на Константинопол 638–641, 654 г.), който имал голям догматичен спор в Африка с Максим Изповедник, протоколът от който е запазен до днес. На тези малцина монаси-патриарси от предиконоборческия период от 379 г. до 705 г. отговарят не по-малко от 25 бели духовника от Константинопол, сред които 18 от „Св. София".[112]

Съществено по-различна картина дават следващите 5 века до завладяването на Константинопол от венецианците и кръстоносците (705–1204 г.). През този период за патриарси



20. Атонският манастир „Григориу".

били издигнати едва 15 бели духовници от Константинопол, 6–7 светски лица и 6 епископи. От монашеското съсловие обаче на трона на св. Андрей се възкачили не по-малко от 45 кандидати![113] Станало така, че в продължение на десетилетия най-високата длъжност в йерархията на византийската Църква била заемана от монах. Това обстоятелство придобило голямо значение като се има предвид, че тъкмо през IX–X в. влиянието на Константинополската патриаршия нараснало значително в сравнение с това на Рим и другите патриаршии в чужбина. Така в първата половина на IX в. монасите-патриарси Теодот I Мелисен, Антоний I Касимат, Йоан VII Граматик, Методий I и Игнатий образували една непрекъсната от 815 до 858 г. поредица от представители на Църквата. Повече от 30 години продължило управлението на монаха-патриарх Антоний II Ковлеас, Николай I Мистик и Евтимий (893–925 г.). И през втората половина на X в. трима монаси: Полиевкт, Василий I Скамандрен и студитът Антоний III почти четвърт век – от 956 до 979 г. – заемали патриаршеския трон. След смъртта на император Василий II почти 90 години в Константинопол управлявали монаси-патриарси: студитът Алексий, Михаил I Керуларий – поради участие в заговор срещу император Михаил IV той бил заточен в манастир – Константин III Леихуд, Йоан VIII Ксифилин от Витински Олимп, Козма I Иросолимит, Евстатий Гарида и Николай III Граматик от един от многобройните манастири на св. Йоан Предтеча в Константинопол образували завършена поредица от патриарси от 1025 до 1111 г. При императорите от Комниновата династия постоянно се срещат монаси на патриаршеския трон в столицата. Някои от тези монаси-патриарси били изповедници на императора – напр. Евтимий на император Лъв VI или Василий I Скамандрен – на император Йоан I Цимисхий. Политическото влияние на тези изповедници се наблюдава преди всичко по времето на Палеолозите.[114] Показателен пример за нравствената и политическа власт на монаха на патриаршеския трон дава Полиевкт (956–970 г.), който изискал и наложил на император Йоан I Цимисхий публично покаяние след убийството на предшественика му, отстраняване на любовницата му – императрица Теофано, наказание за съучастниците му.

По времето на Латинската империя (1204–1261 г.) някои патриарси на Никея, издигнати от Ласкаридите, произлизали

от монашеското съсловие. Тези мъже се отличавали със забележително образование, за разлика от своите предшественици от миналите столетия. Един от най-значителните учени на столетието Никифор Влемид, учител на високонадарения император Теодор II Ласкарис, бил монах и основател на манастир близо до Ефес (1248). За него теологичните му, философски и медицински занимания били по-важни от поста на митрополит на Ефес и дори патриарх на Никея, който ще да е отказал.

При император Михаил VIII Палеолог (1261–1282 г.), който след дългогодишна подготовка сключил уния с католическата църква на събор в Лион през 1274 г. между другото и като защита от нападения на западните сили, монашеската партия на зилотите играела решаваща роля в църковната политика, което се отразило косвено на външната политика на Византийската империя.[115] Издигнатият за Никейски патриарх при Теодор II Ласкарис монах Арсений Авторейан (1255–1259 г.; 1262–1265 г.) след коронацията на император Михаил VIII се оттеглил в един манастир и с това станал причина за т. нар. Арсениева схизма. През втория период на своето патриаршестване той отлъчил императора от Църквата заради ослепяването на младия Йоан IV Ласкарис и накрая през 1266 г. Михаил VIII го низложил и изпратил на заточение. Патриарх Йосиф I (1267–1275 г.; 1282–1283 г.), бивш игумен на манастира Геласион, опростил императора, но отказал да го придружи при сключването на унията през 1274 г. Дългите спорове с противниците на унията вътре в страната, събрани около зилотите, ограничили чувствително дипломатическата маневреност на Михаил VIII по отношение на външните сили.

Синът и наследникът на Михаил, Андроник II (1282–1328 г.), който от самото начало повел строга антиуниятска православна църковна политика, издигнал на патриаршеския трон атонския монах Атанасий I (1289–1293 г.; 1303 до 1310 г.), един от най-забележителните реформатори. От началото на монашеския си живот той бил в Тесалоника, Атон, Йерусалим, Латрос, Авксентиевата планина, Геласиевата планина, Атон, Геласиевата планина и Ган.[116] Въпреки че благочестивият император Андроник го слушал, твърде крайният и непреклонен патриарх трябвало на два пъти да отстъпи. С Атанасий започнала нова епоха за монасите-патриарси, които щели да сложат своя печат върху църковната политиката на XIV в. Мнозина от те-

зи монаси, за разлика от предшествениците си от XIII в., били съвсем необразовани и не криели презрението си към светската наука.[117] В средата и в края на XIV в. имало 30-годишни периоди, тонът на които давали монасите-патриарси. От 1347 до 1376 г. византийската Църква била оглавявана от върли исихасти и паламити – атонските монаси Изидор, Калист I и Филотей Кокин.[118]

Сред монасите-патриарси от края на XIV в. се откроили Матей I (1397–1410 г.) от константинополския манастир „Арсианит". Още като игумен на своя манастир той се сдобил с владения и сгради, подел нови строежи и реставрационна дейност, строго следял за манастирската дисциплина. Още през първата година от своето патриаршестване издал промемория, в която припомнял задълженията на висшите патриаршески духовници и им давал някои частни наредби. Удивителното, особено непривично за един монах усърдие на този патриарх проличава от многобройните подписани собственоръчно документи. Само за времето от средата на 1399 г. до началото на 1402 г. патриаршеският регистър в Константинопол пази над 160 документа, част от които са по дребни и незначителни въпроси; навсякъде този страстен организатор и разпоредител прокарвал своето лично решение.[119]

Брейе изброява за времето от 379 до 1453 г. сред патриарсите на Константинопол 51 бели духовници, 39 монаси, 17 архиепископи и митрополити и 13 светски лица. Към този списък добавя забележката, че цифрите биха се променили съществено в полза на монасите, ако в тази група се включат и онези претенденти, които преди да постъпят на църковна служба или преди ръкополагането им за свещеници са прекарали известно време в манастир или като отшелници[120].

Това, което са каза за заемането на патриаршеския сан в Константинопол, може да се отнесе mutatis mutandis и за другите патриаршии в православната църква. Във вековете преди арабската експанзия александрийските патриарси се опирали в църковно-политическите борби твърде много на монасите от Нитрийската пустиня, които при нужда се стичали на големи тълпи в града и с многочислеността си вдъхвали страх у императорските пратеници, чиновници и висши офицери. От VI в. за заемане патриаршеския престол в Йерусалим и Антиохия станал решаващ гласът на монасите. Във всички епархии

на империята често се случвало за епископ и митрополит да бъде издигнат бивш монах. Така св. Димитриан (IX в.) в продължение на 40 години бил монах, преди да заеме архиепископския престол на Кипър.[121]

Високият престиж на манастирите в очите на византийската аристокрация и тяхното видно политическо и социално положение през средновизантийския период, личи от дарствени грамоти. За първи път с нерегламентираните до това време въпроси по учредяването и разтурянето на манастири се занимал църковният събор в Халкедон (451 г.). Четвърти канон на този събор постановил манастири да се основават с разрешение от епископа на епархията; 8-и канон поставял манастира изцяло под юрисдикцията на епископа; 24-и канон забранявал превръщането на манастирите в светски учреждения. По-точни разпоредби съдържали новелите на Юстиниан I. Знак за основаването на манастир било поставянето на кръст – stauropegía (σταυροπηγία). Скоро патриарсите се опитали да ограничат манифестираната чрез stauropegía-та подчиненост на манастирите на епископите за различни случаи, като сами ставали основатели на манастири и с това ставропигалните манастири придобили статут на патриаршески учреждения, което практически било равносилно на закриване на този манастир. Патриарсите упражнявали правата си върху ставропигалните манастири чрез визитатори (exarchoi, ἔξαρχοι). Докато за началото на тази тенденция почти нищо не е известно, през IX в. тя се намирала вече в разцвета си.[122] Императорите си присвоили патриаршеското право и основавали „императорски" манастири или провъзгласявали вече издигнати за „манастир на Наше Величество", както гласяла обичайната интитулация на грамотите. Тези манастири се радвали на императорска закрила и особено по отношение на данъците отговаряли само пред него. Сред тях имало напълно освободени от данъци, напр. съществуващия и до днес манастир на св. Йоан Предтеча в Патмос, обявен през 1088 г. от император Алексий по внушение на ктитора Христодул за подчинен „единствено на Бога". Главната причина, императорът и патриархът да си присвояват ставропигални права, бил стремежът да спечелят силата на монашеската молитва. В ктиторските и дарствените грамоти постоянно се изказвало жѣланието, монасите да се молят непрестанно за господаря на манастира и

да споменават името му в литургията. Като ktitores (κτίτορες) право да бъдат споменавани в литургията имали и частни лица, също – и правото да бъдат погребвани в манастирската църква. Те, както и лицата, обновили манастира или подпомогнали го стопански, имали силно влияние върху администрирането на съответния манастир, върху броя на монасите и дори върху църковната дисциплина. Даряването на манастирите като един вид заем първоначално служело за обновяване на полуразрушени или западнали постройки, но скоро довело до прословутото дарителско движение, постоянно управляване и егоистично експлоатиране на манастирите от чужди на фамилията лица.[123]

Както за християните от времето на гоненията било висока чест, да бъдат погребани близо до мъченик, и през средновизантийския и късновизантийския период византийците се стремели да завършат живота си по възможност в манастир или да бъдат погребани до „светци". Високият авторите на монашеството, основаващ се на етичните и религиозни ценности на апоктасис-а, правел живота в манастира да изглежда ангелоподобен. Стотици и хиляди пъти това сравнение се среща у византийските автори: начинът на живот, облеклото и монасите навсякъде се наричали ангелоподобни (isangelos, ἰσάγγελος). Обяснимо е, че заради спасението на душата си всеки византиец, независимо от социалния си статус, предчувствайки идването на края си, се стремял към това ангелоподобно положение, гаранция за лично спасение в деня на Страшния съд. Историците са написали, че повечето византийски императори непосредствено преди смъртта са приемали монашески сан. Константин IX Мономах наредил да го занесат в построения от него Мангански манастир да умре спокойно.[124] На предсмъртното си ложе Мануил I Комнин свалил императорските одежди и наредил да го облекат в монашески дрехи.[125] Теодор II Ласкарис, белязан от смъртоносна болест, също се замонашил.[126] Андроник III Палеолог накарал приятелите си да се закълнат, че преди кончината му ще го облекат в монашески дрехи.[127] Два дни преди смъртта си Мануил II Палеолог също се замонашил.[128]

Други владетели предпочитали, изпадайки в безизходна ситуация, да се откажат от трона и да се оттеглят в манастир. Напр. Михаил IV Пафлагонски (1034–1041 г.), отстъпвайки ко-

роната на племенника си Михаил V, отишъл в манастира „Св. Безсребърници" Anárgyroi (Ἀνάργυροι).[129] Император Исак I Комнин (1057–1059 г.), единственият представител на военната аристокрация сред слабите наследници на Василий II, паднал със свалянето и заточаването на патриарх Михаил Керуларий и се оттеглил като монах в Студийския манастир, където живял в образцова скромност и смирение.[130] Йоан VI Кантакузин след десетгодишна гражданска война (1354 г.) най-накрая отстъпил пред партията на своя зет – Йоан V Палеолог и се замонашил в Манганския манастир под името Йоасаф.[131] Заживял втори живот с теологичните си съчинения в защита на паламизма, полемизирайки с исляма и юдаизма. Според противоречащите си едни на други източници прекарал известно време в манастира „Арсианитес" в Константинопол, в манастира „Манган", на Атон и Мистра; умрял през 1383 г.[132] Известна е миниатюрата от един ръкопис в Парижката национална библиотека (Cod.gr. 1242), принадлежал някога на императора, изобразяващ вляво Йоан VI в царска одежда, корона и скиптър, застанал върху пурпурна възглавница, а от дясно същия император след абдикацията му като монах.[133] Двете фигури са еднакво големи, монахът грабва зрителя с поучително вдигнатата си десница и одухотворени черти. Над двете фигури на трон стои Св. Троица в иконографията на „Гостоприемство Авраамово".

При повечето детронирани или абдикирали императори замонашването ставало по-скоро по необходимост. С тази повече или по-малко принудителна постъпка приемниците се подсигурявали срещу евентуални отмъщения, без да се обременяват с кръвопролития. Тук можем да посочим Леонтий (детрониран 690 г.), Атанасий II (715 г.), Теодосий III (717 г.), Ставракий (811 г.), Михаил I (813 г.), Роман I Лакапин (944 г.), Михаил VI (1057 г.), Михаил VII (1078 г.), Никифор III (1081 г.), Алексий III (1203 г.) и Андроник II (1328 г.). Някои от тези екс-императори продължили да живеят още няколко години зад манастирските стени както Роман I на Принцовите острови до 948 г., Алексий III в манастира на св. Хиацинт до 1210 г. и Андроник II в църквата Хора в Константинопол до 1332 г. Не по-рядко по същите причини и при същите обстоятелства в манастир постъпвали и императриците, принцесите и принцовете, накратко – всички родственици на императора.[134] Р. Ги-

лан изброява над 60 имена на лица, за чието повече или помалко принудително замонашване свидетелстват изворите. Разбира се, става дума за едно извлечение.

Във връзка с тенденцията за постъпване в манастир стои желанието за погребването в манастирска църква. Много владетели отказвали да бъдат погребвани в разкошния мавзолей на църквата „Св.апостоли", построена от Константин Велики и предпочитали троб в един от многото манастири в Константинопол. Напр. Юстин I и съпругата му, семейството на Маврикий, Ставракий и жена му, семейството на Константин VI, съпругата и дъщерята на император Теофил, Исак I Комнин и много други. В построени от самите тях манастири били погребани следните владетели: Роман I Лакапин в Мирелайон (948 г.), Константин IX в манастира Мангана (1055 г.), Роман IV Диоген на остров Проте (1071 г.), Алексий I в манастира „Христос Филантроп" близо до църквата „Хора" (1118 г.). Най-популярната императорска гробница в Константинопол от късновизантийския период се намирала в построения от Йоан II манастир „Пантократор", където почивали освен основателят и синът му Мануил I, също и съпругата му Ирина (Берта), втората съпруга на Андроник II, Мануил II със съпругата си, синът му Теодор Деспотът и Йоан VIII.[135]

На императорите и техните близки подражавала цялата византийска аристокрация. Историци и хронисти пишели за големия брой доброволни и принудителни замонашвания на държавни мъже. Напр. приятелят на Андроник II, могъщият велик логотет – високообразованият Теодор Метохит след падането на императора и правителството му през 1328 г. забягнал в обновения от него манастир „Хора" в западните покрайнини на столицата и до смъртта си живял като монах (1332). Ктиторският портрет на този мъж се пази и до днес в една мозайка в ендонартекса на манастирската църква.

През XIV в. се разпространила една мнима форма на манастирски живот, която, от една страна, противоречала на идеалите на отшелниците и аскетите, а от друга, съответствала на духа на времето и била пряко свързана с честите замонашвания на заможни лица. Като успоредна в известен смисъл противоположна форма на киновийните манастири се развила т. нар. идиоритмия. На послушника било разрешено да има мебели и книги, пари, да живее самостоятелно в отделна

килия или малко жилище. Тъй като можел да прекарва деня си по свое усмотрение – разбира се, участвал в общата литургия – то по принцип имал възможност да си приготвя храна в своята кухня сам или неговият слуга да му я приготвя. Покъсно идиоритмийният начин на живот, доста разпространен след падането на Византийската империя, бил ограничен. От 20 днес съществуващи атонски манастири 10 имат киновийна и 10 – идиоритмийна организация. Действителното ръководство на манастира в последните се намирало в ръцете на съвета на старците (epitropoi, ἐπίτροποι), докато при първите и до днес игуменът е действителния водач (hegúmenos, ἡγούμενος) на своето стадо и строго бди за манастирската дисциплина.

Извън манастирите на Атон винаги са съществували известен брой еремити – точно колко не е известно – опитващи се да осъществяват монашеския идеал във форма, близка до живота на отците-пустинници. И до днес на Света гора се срещат отшелници, които се стремят да бъдат мистици и юродиви (Ил. 21).

Винаги живата представа у византиеца за манастирския живот често давала монашеска окраска на разкази, които по начало не са имали нищо общо с монашеството. Напр. баснята за кучето, петела и лисицата, приписвана от традицията на Езоп: кучето и петелът се скитали заедно като приятели. Нощем петелът се качвал на някое дърво, а кучето лягало в основата му. С кукуригането си призори петелът привлякъл една лисица, която искала да го изяде. Тя го подканила да слезе от дървото. Той отговорил, че тя първо трябва да събуди пазача – кучето. При опита си да го събуди лисицата била разкъсана от кучето. В една византийска версия, т. нар. „Виенски кодекс" на Езоповите басни, лисицата казва на петела: „Ти си мила и полезна за хората птица, слез долу заедно да извършим вечернята и да се порадваме." А петелът отговорил: „Скъпа приятелко, отиди в основата на дървото и извикай параномария (клисаря), да удари клепалото (симандрона, за събуждане на монасите).

С незначителни промени или с вмъкването на някой и друг специфичен израз приказката за животни с един замах била поставена в манастирска атмосфера. Също и баснята на Никифор Василакес (XII в.) за вълка и стадото била написана предвид противопоставянето между монашеството и враж-

дебния свят (космоса).[136] Само една крачка деляла тези басни от онези византийски епоси за животни и скечове като напр. т. нар. „Миша хумореска" – които превръщали образците и ситуациите от манастирския живот в сатиричен сюжет.

Ако и мотивите за постъпване в манастир да били твърде различни, човек не може да се отърве от впечатлението, че с всеки изминал век византийското монашество ставало все по-привлекателно за миряните. Убедителният пример на преп. Даниил Стълпник подтикнал един голям военачалник – комита Тит да изостави досегашния си живот и да стане пълен аскет. Антоний Млади, родом от Йерусалим, бил при Михаил II (820–829 г.) управител на тема Кивирайотен, а следователно и един от най-висшите чиновници в империята; замонашил се и починал през 865 г. след един свят живот.[137] Император Никифор II Фока бил приятел на преп. Атанасий, когото подпомогнал със средства при основаването на Великата Лавра на Атон. Знаем, че императорът неведнъж признавал пред преподобния намерението си, след като изпълни най-важните си земни задължения да се замонаши и заживее като аскет. Въпреки че не успял да изпълни замисленото поради ненавременна си насилствена смърт, аскезата заемала значително място в живота му. Въздържал се от месна храна и полови сношения, докато не бил заставен да се ожени за вдовицата Теофано. Но дори и в последната си нощ не го заварили да спи в легло, а както обикновено – върху постлана на пода кожа.[138] Тези примери показват колко привлекателни трябва да са били монашеският живот и истинската аскеза. Типът на изпосталелия, но жилав аскет векове наред бил обект на удивление и подражание. Не ни учудва, че той все по-често се среща по мозайките и фреските в църквите и най-вече в манастирските църкви. Срещаме този тип и в творби на приложното изкуство, в миниатюрната живопис. Особено характерен пример за слоновокостна резба е гореспоменатата плоча от Ливърпул на Йоан Предтеча в цял ръст. Това произведение било създадено по всяка вероятност в дворцовата работилница през XI в. Представена е висока, изключително стройна фигура, тялото е плътно загърнато без лицето, ръцете и краката. Гънките на монашеското расо са толкова изкусно изработени, че е невъзможно да не направи впечатление невероятната изпосталялост и мършавина на стареца (Ил. 12).

Учителят на църквата Григорий Назиански, чиито хомилии били много популярни, е изобразяван в миниатюрната живопис на някои места с аскетични черти. На изложбата на Съвета на Европа „Византийското изкуство – европейско изкуство", Атина 1964 г. бяха изложени един до друг 6 ръкописа от X до XIII в. на проповедите на Григорий Назиански с изключителна миниатюрна украса. В един ръкопис от Оксфордската Бодлеанска библиотека от времето около 1100 г. светецът е изобразен в иконографията на евангелистите преди да започне да пише текста (Ил. 22). Седнал е на кресло с висока облегалка и подножка пред обикновено писалище с уреди за писане, увенчано от пулт за четене с подпора във форма на делфин. Над пулта виси малък светилник. От тялото на светеца се вижда освен лицето само дясната ръка и част от пръстите на лявата с кодекс, на който Григорий Назиански пише. Аскетичното изражение на главата с високо чело и хлътнали страни се засилва от заобикалящия го извънредно голям ореол. Стройността и финесът на това тяло, изцяло скрито в дрехите, се долавя от поразителната изтънченост и елегантност на дясната ръка. Тук византийският миниатюрист превъзходно е успял да покаже победата на духа над материята чрез едно хиляди пъти повтаряно клише: пишещият евангелист пред своя пулт.

Друг илюстрован ръкопис в Bibliotheca Bodleiana (gr.35) от късновизантийския период ни показва с изключително характерни образи отношението на дарителите към техния манастир и византийското понятие за монашески живот. Имам предвид намиращия се в Линкълн Колидж типикон (манастирски правилник) от 1399/1340 г. на константинополския женски манастир „Св. Богородица Bebáia Elpis" (Βεβάια Ἐλπίς, Богородица на добрата надежда). Ръкописът е украсен с 12 миниатюри на цели страници. Освен високохудожествената изработка на Богородица Одигитрия на 10 от миниатюрите са изобразени 2 фигури в цял ръст, а именно ктиторката, родственицата на императорския дом Теодора със съпруга си, нейните родители, децата ѝ и родителите ѝ[139] (Ил. 23) Мъжете и жените са изобразени в пищни държавнически одежди, богато везани със злато и корони на главите. Телата се губят напълно в плътните роби, едва се отделят от златния фон и художникът е намерил за нужно да очертае масивен кафяв контур около фигурите. Тъй като нозете са загатнати от върховете на малки

черни обувки или напълно липсват, от телата се виждат единствено лицата с големи, сериозни и меланхолични очи и изключително нежни ръце с дълги тънки пръсти. В горния край на картината в медальон е изобразен Христос, благославящ в полуръст, често схващан като Христос Емануил. Ако на тези миниатюри ктиторката и семейството ѝ стоят насред заобикалящия ги разкош, при все че съзнават зависимостта си от Бога и Неговото царство (златния фон), то истинският ктиторски портрет ни показва Теодора през следващия етап от живота ѝ, когато е монахиня под името Теодула (fol. 11) По традиция в дясната си ръка тя носи модела на манастирската църква, а с лявата е хванала ръката на стоящата до нея подребна Ефросина – дъщеря ѝ, за да я отведе в манастира. Двете жени са изобразени в анфас и се открояват ясно на златния фон в тъмносиньо-черни дрехи с пуснати край лицата мофори (воали). Освен лицата от тялото се виждат само двете ръце с изключително тънки пръсти. Сериозността на очите е по-изразителна отколкото на другите миниатюри на дарители.

Последната миниатюра показва вече обитавания манастир, сонма на монахините (Ил. 24), застанали една зад друга в 4 редици, което в безперспективното изкуство изглежда сякаш са една над друга. Като че ли миниатюристът се е опитал да характеризира лицата, но остава впечатлението за еднотипност на 25-те цели лица (едно лице в левия ъгъл на картината е наполовина, а шестте от горния ред се виждат само отчасти). Всички лица, освен едно от лявата страна, са малко или повече обърнати наляво и е трудно да се посочат отличителни черти у тях. Освен жезъла, който носи игуменката, по-светлите мофори и по-светлите дрехи на двете послушници (?) на първия ред и общо 11 (!) нарисувани ръце на първите два реда, всичко друго е в тъмносиньо-черно. Една глава (1-ви ред, 2-ра фигура от дясно), която е застанала скромно на най-ниското място в миниатюрата, прилича още на необлечена послушница; във всеки случай е без мофор. Налага се впечатлението за затворена група хора, които се претапят в една маса от общия тъмносин цвят. Малкото, често само загатнати по-светли контури между фигурите, нямат голямо значение.

А. Грабар е направил кратък паралел между това изображение и един малко по-стар ръкопис на Hortus Deliciarum на Херрад от Ландсберг.[140] Определено двете миниатюри иконог-

24. Събор на женски манастир в Константинопол.
Миниатюра от ръкопис в Оксфорд.

рафски си приличат. Светогледната изразителност на византийската миниатюра превъзхожда много западната. Докато последната е лишена от колорит и е изпълнена направо върху пергамента, въздействието на византийската миниатюра от типикона се дължи на наситеното синьо, което доминира над всичко останало. Пълното абстрахиране от телесността на фигурите, ограничаването до лица, почти лишени от индивидуални черти, общата ориентация на лица и ръце на ляво и обгръщащият всичко тъмносин фон предават несравнимото впечатление за това, което ще да е било във Византия манастирското общежитие. Отвръщането от всичко материално и светско, същевременно отказът от индивидуалност, потапянето в монашеския колектив тук се е превърнало в незабравима картина.

Най-доброто и неопровержимо доказателство за излъчването на едно духовно движение е способността му да трансформира стари понятия, да изпълва с ново съдържание стари термини. На византийското монашество това се удало с достопочтеното понятие philosophia. Научно-техническата употреба на думата философия в смисъл на „чиста" философия – изследване на основните въпроси за света и живота, както и законите на човешкото мислене – минава от Хераклит през цялата гръцка духовна история, запазва се до късновизантийския период и се предава на съвременните култури и езици. Наред с това основно значение думата philosophia още по времето на църковните отци придобила значението на основана на догмите мъдрост, занимание с учението на Христос и Църквата. С подема на монашеството смисълът на philosophia се изтеглил по посока на аскетския живот, отричането от света и истинското следване на Христа; philosophos станало равнозначно на монахос, монах. Колко популярно било това наименование през средновизантийския период показват многобройните податки от различни източници. Забележителна е дефиницията на Михаил Псел, който живял известно време в манастир, но иначе трябва да се счита без колебание за светски човек и философ и то не какъв да е. Възкресяването на платонизма се свързва с неговото име, в новосъздадения императорски университет носел почетната титла hýpatos ton philosóphon (ὕπατος τῶν φιλοσόφων), нещо като декан на философски факултет! На едно място в историческите си съчинения Псел казва: „За философи считам не онези, които изсле-

дват същността на съществуващото или онези, които се опитват да обосноват началата на света, а не се грижат за собственото си спасение, а онези, които презират света и съжителстват със стоящите извън него."[141] В началото на първата си апория последователят на Псел Йоан Итал дава следната дефиниция за philosophía: познаване на съществуващото, приближаване към Бога, подготовка за смъртта.[142] Противоречието между старото и новото християнско схващане за philosophía е особено ясно изразено на едно място в обширния сборник на Йон Цецес „Хилиадите", съставен няма и век по-късно. (Chil.10, 598–606): „Невярна философия е натруфената с ученост; истинската philosophía е тази на истинските монаси. Тя е изследване на смъртта и умъртвяване на плътта, познаване на действително съществуващите неща, приближаване до Бога, доколкото е възможно за човека. Но тя е приятелка на мъдростта и на Бога, по-висока от изкуствата и науките, най-възвишената музика, наука за спасението на душата и всичко, което иначе дефинициите за philosophía искат тя да е. Никоя от тези дефиниции не се отнася за другата философия." Развитието на думата философия и съществуването на двете различни понятия се явяват също толкова характерни за победата на монашеската идея, както и за византийската духовна история изобщо.

4. Исихазъм и паламизъм – духовно знамение на XIV в.

Преобладаваща част от достигналата до нас теологична и историческа литература на византийците от XIV в. е свързана в известна степен с онова духовно раздвижване, наричано условно исихастки спор. Външните факти около този спор много скоро придобили изключително политически характер, и се концентрират в двете средни десетилетия на XIV в. Тъй като пръв радетел на исихасткото движение бил Григорий Палама и до днес двете понятия – исихазъм и паламизъм – се използват като синоними. Това е оправдано само в известна степен, може би доколкото става дума за външните спорове. В останалото между исихазма и паламизма съществуват значителни различия, за които ще стане дума по-късно.

През 1340 г., т. е. още преди смъртта на император Андроник III калабрийският монах Варлаам на публична дискусия в Константинопол и с полемични съчинения се обявил срещу исихазма. Исихастите под водачеството на Григорий Палама наложили своята позиция на църковния събор в Константинопол (10 юни 1341 г.) и постигнали – Варлаам, който умира като епископ на Семинара в Италия, да бъде осъден и заточен. От този момент нататък неговото дело било продължено от Григорий Акиндин от Прилеп. Още през август 1341 г. един Константинополски събор, изцяло доминиран от партията на исихастите, представяна на практика от пратеници от Света гора Атон и в отсъствието на патриарх Йоан Калека го осъжда. С промяната на управлението през 1431 г., след смъртта на Андроник III настъпил политически прелом, който се отразил на исихасткия спор. След приемането на регентството на малолетния Йоан Палеолог от майка му Анна Савойска, патриарх Йоан Калека открито показал своята неприязън към исихастите. На следващия събор през 1342 г. паламизмът бил осъден; през 1345 г. Григорий Палама, водачът на движението, бил хвърлен в затвора. Освен патриарха на исихасткото движение вътре във византийската църква се противопоставят и т. нар. политици – умерените кръгове от висшия клир. Радикалната монашеска партия на зилотите застанала изцяло зад Григорий Палама и неговото учение. Тъй като правителството в Константинопол по онова време било настроено антипаламистки, то неговият политически съперник в гражданската война – доместик Йоан Кантакузин – се съюзил много лесно с Палама и исихастите.

Политическите трудности, които имала тогава Византия, съществено нараснали с исихасткия спор и преди всичко с изостряне на социалните противоречия. От 1342 до 1350 г. във втория по големина град на империята – Тесалоника, се разпореждали зилотите – партията, която поставила за своя цел социалната революция и затова с всички средства се борела срещу Кантакузин като представител на висшата аристокрация и неговите привърженици. Тези политически зилоти трябва да се различават от монасите-зилоти, тъй като последните били съюзници на Кантакузин. Наименованието и в двата случая показва само радикализма и фанатизма на тези „ревнители". През 1342 г. политическите зилоти прогонили от Тесало-

ника привържениците на Кантакузин и наложили радикален режим, конфискували църковни и светски земевладения и с това станали твърде непопулярни сред православното духовенство. Веднага социал-революционно настроените зилоти били заподозрени като ученици на Варлаам и Акиндин и били представени за врагове на православието от исихастите и партията на монасите-зилоти. В действителност политическите зилоти обвързали своята политическа програма със симпатиите си към императорската династия на Палеолозите и престолонаследника Йоан (V) поради легитимистки чувства и тенденции, също и поради реални политически съображения. Палеолозите били естествени съюзници на всички противници на техния заклет враг Кантакузин! Очевидно в признаване регентството в Константинопол политическите-зилоти търсели политическа защита срещу една евентуална реставрация на партията на Кантакузин в Тесалоника.

Доколко политиката била преплетена с духовно-теологичните конфронтации в исихасткия спор, показват събитията от 1347 г. С нарастването на военната сила на Йоан Кантакузин, който бил коронясан за император в Адрианопол през май 1346 г. от патриарха на Йерусалим и ставал все по-опасен за обсадената отвсякъде столица, императрица Анна променила отношението си към исихастите, освободила Палама от затвора и му предоставила възможност за публичен диспут с патриарх Калека и най-накрая пожертвала последния, осъден като Григорий Акиндин на църковния събор през януари-февруари 1347 г. и непосредствено след това низложен. Оттук нататък всички нападки срещу паламизма били анатемосвани. Точно един ден след свалянето на патриарха Кантакузин влязъл в Константинопол като победител (3 февруари 1347 г.). За нов патриарх издигнал представителя на паламитите, бившия митрополит на Монемвазия – Исидор Вухера, който бил свален през 1344 г. от патриарха поради канонични разногласия и участие в партията на Палама. Като новоинтронизиран патриарх Исидор провъзгласил Григорий Палама за митрополит на Тесалоника и според силите си съдействал на паламизма, между другото и със собствени съчинения. Още по-обвързан с исихазма бил следващият патриарх Калист I (1350–1353 г.; 1355–1363 г.). Като атонски монах той придружавал Палама в пътуванията му. При неговото патриаршестване през 1351 г. (27 май) бил

свикан църковен събор във Влахернския дворец в Константинопол, който по волята на император Йоан Кантакузин трябвало да разреши исихасткия спор в полза на Палама. Повторно били осъдени не само Варлаам и Акиндин, но и главният опонент на исихастите, историкът и ученикът на Теодор Метохит – Никифор Григора бил анатемосан и заточен в манастира „Хора". Всички останали противници на паламизма също били анатемосани. Случайно преди няколко години в университетската библиотека в Базел беше намерена оригиналната заключителна част на този прочут свитък от 1351 г., подписан от императора.[143] Междувременно през 1350 г. паднала властта на политическите зилоти в Тесалоника. Отдавна въздигнатият за митрополит Палама най-накрая влязъл в своя диоцез с император Кантакузин. Със съборно решение от 1351 г. паламизмът бил обявен за официално учение на православната църква и останало такова около един век, макар и оспорвано от противниците си.

След това кратко изложение на фактите около исихасткия спор от средата на века, важно е да изясним понятията исихазъм и паламизъм. Първо, трябва да изтъкнем, че исихазмът в никакъв случай не е откритие на XIV в. или дори на късновизантийския период. Стремежът към hesychia (покой) се среща у ранното монашество като важен елемент от неговия начин на живот. Бягството от света трябвало да донесе на отшелника жадувания покой. „Арсение, бягай от хората и ще се спасиш!" се казва в първата апофтегма на този отец-пустинник. Втората апофтегма на Арсений вече съдържа завършената програма на исихазма: „Арсение, бягай, мълчи, пребивавай в безмълвие hesychia! Понеже това са корените на праведността!" Бягството от света, безмълвието и вътрешният покой били трите степени от целенасочения път към hesychia-та, който път исихастите винаги имали пред очите си. През VI в. името на исихаст и анахорет се използвали очевидно като синоними.[144] Първата крачка по пътя към hesychia била свързана с отказа от света и неговите блага, с оттеглянето в уединение в пустинята, в абсолютното отшелничество или в изолирания от външния свят киновиен манастир. Следващата степен била продължителното упражняване на безмълвие. Стойността му познавали още езичниците-питагорейци. Но то в никакъв случай не бивало да оскъдява любовта към ближния. Няколко цити-

рани по-горе Apophthegmata patrum показват важността на безмълвието за отшелника. Нека припомним само за отец Агатон, който в продължение на 3 години държал в устата си камък, не за да изчисти артикулацията си като Демостен, но за да се научи на безмълвие. Известно е, че през XIV в. исихастът Сава Млади (поч. 1349 г.) пазил пълно безмълвие цели 20 години.[145] Безмълвието не било разпространено само сред монасите-отшелници. Св. Василий Велики също предвиждал в монашеския си устав ограничаване на говоренето и безмълвие. Симеон Студит, духовният баща на великия византийски мистик Симеон Нови Богослов, също наблягал на възможността безмълвието да се спазва в общежитието. Монахът трябвало рядко да търси своя игумен, да избягва напълно посещаването на други монашески килии, след общата трапеза или събрание трябвало да се прибира направо в килията си. Безмълвието на исихастите никога не е било самоцел, както и бягството от света. Още отците-пустинници установили връзката между безмълвието и екстаза. Това се разбира от апофтегмата на Арсений, Памбо, Сисой и Силван.[146] През VII в. мистикът-несториянин, епископът на Ниневия Исаак уверява: „Безмълвието ще те едини със самия Бог."[147] В това изречение на мистика е изразена крайната цел на исихаста – мистичното единение с Бога – за постигането на което бизмълвието било едно от многото предпоставки. На пръв поглед мълчаливецът винаги бил изложен на голямата опасност на вътрешно безпокойство. Вътрешният глас, „речта като предразположение" (logos endiathetos = λόγος ἐνδιάθετος), както казвали гърците, и то противната на (logos prophorikós = λόγος προφορικός), която се изразявала външно, трябвало да онемее и да отстъпи пред hesychía.Многообразната привързаност към външните неща, грижата за себе си, мисленето за това и онова, дори и без да се говори за тях, трябва да престанат, за да може да се осъществи hesychía. Не чевръстата и загрижена Марта, а безгрижието (amerimnía = ἀμεριμνία) и самозабвенното разкриване на Мария в благоговението ѝ пред Бог (Лука 10,38–42) били истински пример за исихаста. Йоан Лествичник виждал в това качество важна предпоставка за hesychía. „Главното за hesychía-та е принципното безразличие към всяко човешко деяние – разумно и неразумно."[148] Важно средство да доведат вътрешния глас до безмълвие и да постигнат истинска hesychía отците-пустинници виждали в бодърстването и трезвението (népsis = νῆψις). Те препятствали голата пре-

дстава за лоши, вредни за душата неща; постоянното внимание (prosoché = προσοχή) пазело исихаста от опасни изкушения.

Тези общи за всички векове основни положения на исихасткия живот се увенчавали за малцината осенени от благодатта, пневматофори, (pneumatophóroi = πνευματοφόροι) или мистици с повторно виждане на Бога (theoría = θεωρία), а с това и с unio mystica – единение с Бог. Основаващият се на Ориген Евагрий Понтийски (втората половина на IV в.) положил като фундамент на своята система за възхождане към триединния Бог по същество три степени: praxis (πρᾶξις), theoría physiké (θεωρία φυσική) и theología (θεολογία). Първата степен на praxis се състояла в аскетския стремеж към очистване на душата на основа на истинската вяра и трепет пред Бога. Венецът на този стремеж била любовта (agápe), водеща към втората степен, към съзерцаването на религиозното световно единство с помощта на безстрастни, спокойни мисли (theoría physiké). Върховната и последна степен позволявала на мистика съзерцание на Бога (theología), което според Евагрий без екстаз, под влияние на чистия разум (νοῦς), водело до състояние на благодатен мир.

По нов начин изглеждала Евагриевата мистика у основателя на синаитската мистична традиция, носещият името на основното си съчинение Йоан Лествичник (klímax = κλῖμαξ) стълба, която в 30 степени (глави) на аскетски живот довеждала до небесната награда – (рая) (Ил. 25) Той наблягал преди всичко на първата степен, на práxis. В theoría-та (втората степен) ценната добродетел на вниманието и трезвението (népsis и т. н.) водели до усъвършенстване на молитвата и до състояние на hesychía. Най-чистата форма на молитва била просто произнасянето на името Исус, за което Йоан Лествичник казва: „Името на Исус да се закрепи здраво с твоя дъх и с целия ти живот, тогава ще познаеш ползата от hesychía-та."[149] Венецът на мистичния живот – „отвличането" (harpagé= ἁρπαγή = raptus) при Бога Йоан Лествичник описал най-общо като мощно благодатно явление. Йоан Лествичник и неговото твърде популярно във Византия съчинение оказали трайно и силно въздействие върху многобройните исихасти на Атон. Почти по същото време Максим Хомологет (Изповедник) съумял да свърже по изключителен начин мистичната благодат с философската спекулация, да изчисти и подобри в някои отношения евагриевата система.

За най-голям мистик на средновизантийския период се счита Симеон Нови Богослов (949–1022 г.), чието учение в сравнение с това на всеки друг византийски теолог прави впечатление, че е излязло непосредствено от мистичния му опит. В основата си системата на Симеон се придържала към трите Евагриеви степени на praxis (у Симеон наречена покаяние), theoria physike и theología. В допълнение към Евагрий на първата степен у Симеон се явявало учението за добродетелта и порока, във втората степен – послушанието към духовния баща и необходимите за получаването на Божията благодат сълзи. Към най-висшата степен – съзерцаването на триединния Бог, което увенчавало ентусиазмичното въздигане на мистика – били призвани всички хора, не само монасите; те обаче можели да се подготвят и да очакват в смирение изливането на благодатта, никога недостижими само по волята на човека. При въодушевеното описание на виденията от светлина, в които Христос се откривал на осенения от благодатта мистик, у Симеон и у другите мистици се преливали границите между мислената чисто материално светлина – светлината, видима с човешко око и видяната от апостолите на планината Таваор при преображѐнието Господне нематериална Божия светлина, която била видима емоционално само с духовните очи. Всъщност при схващането на мистиците ставало дума за едно „ не само, но и“. Във всеки случай, въплъщението на Христа означавало за Симеон уверение, че за всеки човек е възможно съзерцанието на Бога и свързаното с него съвършенство и единение в Бога[149a]. Днес се преувеличава като се смята, че Симеон е бащата на исихазма, а с това и откривател на онези характерни за исихастите от XIV в. психични техники, които станали обект на критика от противниците на исихазма.

Исихастката техника на молитвата[150], изключително странна за външния човек, особено за западния наблюдател, била несправедливо осъждана както от своите съвременници, така и днес, тъй като към проблема се пристъпвало с погрешни убеждения и без да се прави разлика между същественото и несъщественото. Известните от времето на късновизантийския исихазъм и по-късно, най-вече в Русия, сведения за техниката на исихастката молитва по никакъв начин не засягат теологичните въпроси на мистиката, а дават само практически напътствия за една възможно най-удачна и бърза подготовка

за hesychía, а с това и предпоставка за мистичното съзерцание. За да опознае сам себе си и да тръгне по пътя към hesychía, човек трябвало да „заключи" духа в тялото си и то в най-съкровеното място – в сърцето си. За да прогони чужди мисли и да се стреми към концентрация и покой, навсякъде се препоръчвало равномерно и спокойно вдишване и издишване. Тази дихателна техника с голямо значение у исихастите напомняла за йогическите практики в Индия, при които заемала централно място във външните упражнения. Според опита тя водела до телесна или душевна дрямка, която от своя страна била изключително стимулираща духовното бодърстване, така желано от мистика.[151] „Заключването" на духа в човешкото сърце или както още било наричано „завръщането на духа в себе си" се представяло като кръгово или спираловидно движение. Като външен стимул превитото положение на тялото трябвало да подпомогне концентрацията на седящия, вглъбен в себе си човек. Като точка за внимание на начинаещите исихасти бил посочван пъпът (като приблизителен център на тялото). Това гледане на пъпа (омфалоскопиа), търсенето на душата в пъпа (оттук исихастите = омфалопсихити, както саркастично ги наричали опонентите им), дали обилна храна за подигравки с исихастите. За да улесни по-нататък съсредоточаването и неотклонната мисъл за Бога, техниката на дишането трябвало да се съчетае с непрестанно произнасяне на Исусовата молитва. Думите: „Господи, Исусе Христе, Сине Божи, помилуй ме!" трябвало да се повтарят в синхрон с ритмичното вдишване и издишване. Тази молитва към Христа, която под наименование Monología се среща още през V в., имала за задача да доведе човека до абсолютно вътрешно спокойствие, до hesychía. Със сигурност може да се приеме, че основният акцент на тази молитва била молението, не молбата; само като моление честото повтаряне на молитвата се съчетавала с истинското монашеско смирение.[152]

Исихастите намирали убедително защита на всички споменати особености на исихастката молитвена техника, нападана от Варлаам и Акиндин в лицето на Григорий Палама, който написал полемично съчинение „За светите исихасти".[153] На въпроса, коя част от човешкото тяло може да се смята за седалище и орган на разума, Палама посочил сърцето, като се

позовал на цитати от Св. Писание и отците на Църквата; в заключение заявил на своя опонент: „Виждаш ли от каква изключителна необходимост е за онези, които са решили да живеят като исихасти, да върнат своя дух в тялото си и да го заключат там, в най-съкровеното кътче на тялото си, което ние наричаме сърце?“[154] На друго място в съчинението си Палама нарича сърцето „вътрешен човек“ или „най-важен орган“.[155] За да оправдае кръговото движение на духа, Палама се позовал на Дионисий Ареопагит: „Защото за вас [противниците на исихазма] не е тайна, че с духа нещата стоят другояче, не както със сетивното зрение, което вижда всички други видими неща, но не и самото себе си; духът действа на другите неща, които вижда, чрез директно движение, както казва великият Дионисий. Колчем духът съзре сам себе си, той се връща към себе си и въздейства върху себе си.“ Същият автор означава това като кръгообразно движение на духа.[156] Палама обяснява също и значението на спокойното вдишване и издишване и с право изтъквал, че става дума за външен практически въпрос, важен преди всичко за начинаещите, но за исихазма като такъв по принцип не бил съществен.

„Съвсем преднамерено, начинаещите биват насочвани към това, да се наблюдават и с помощта на дълбокото дишане да се потопят в съкровението на собствения си дух. Защото никой доброжелател не ще насочи човек, който сам себе си не наблюдава, да върне духа към себе си с помощта на изкуствени похвати. На онези, които отскоро се поели тази борба, духът постоянно убягва въпреки концентрацията и трябва отново и отново да бъде връщан. При това на тях им убягва поради недостатъчно упражняване, понеже духът най-трудно се наблюдава и е най-бързоподвижен. Затова някои препоръчват да се внимава върху вдишването и издишването и малко да го задържат, за да усетят малко духа и да го задържат у себе си, докато след известен напредък с помощта на Бога, съумеят да постигнат, щото техният дух да стане недостъпен за външното обкръжение, да го очистят и да го концентрират изцяло в един единствен комплекс. Това състояние, както е видно, следва от концентрацията на духа. Защото при всяка усилена духовна дейност духът излиза и спокойно влиза особено при хора, които се намират в телесно и душевно спокойствие.

Защото тези хора изпитват душевен празник, освободени от всички тегоби, доколкото това е постижимо и отстраняват всичко, което подвежда, извежда и разпилява запазването на духовните сили, както и всяко възприятие; накратко всяко въздействие на тялото, доколкото то е под наш контрол; когато не е е под наш контрол, както дишането, да се контролира от нас. Всичко това се пада без усилия и грижи на онези, които в (пълен) покой вече са напреднали. Понеже когато душата окончателно е проникнала в себе си, всичко това става от само себе си. На начинаещите наистина нищо от споменатото не се случва без усилие."[157]

На подигравката за омфалопсихията Палама възразил, че никой никога не е намирал душата си в пъпа.[158] За обяснение на подпомагащото душевната концентрация положение на тялото Палама споменава и за пъпа, но не на първо място и без особен акцент.

„Тъй като, както казва един велик учен, случва се, щото вътрешният човек след някое прегрешение да се нагоди към външните форми, то за онзи, който се мъчи да съсредоточи своя дух върху себе си и не върви по правия, но по кръгообразния и неблуждаещ път, е от голяма полза, да не оставя очите си да шарят насам-натам, но да им даде опора в собствената си гръд и или в пъпа. Понеже съответно на центростремителната, кръгообразна, възможно най-дълбока концентрация и успоредно с движението на духа, който се стреми към това, то той чрез едно такова положение на тялото ще отведе обратно в сърцето си изтичащата навън чрез сетивото на зрението духовна сила."[159]

Разбира се, още при мисълта за пъпа Палама се спира и смята, че тъкмо тази, иначе характерна за животинското в човека телесна част, би могла да претърпи полезна преоценка като изходна точка за духовния възход.

Особен проблем представлява оценката на изключително важните за исихасткия метод светлинни видения. Връзката между постигнатата чрез техниката на дишането и молитвения ритъм вътрешна концентрация и редовни видения на светлина изглежда се доказва от религиозно-психическия опит, но се нуждае от разяснение. Въпросът за религиозната стойност на тези визии е съвсем различен от тяхното психологиче-

ско значение. Ако и някои исихасти, напр. Григорий Синаит, да предупреждават за предпазване от светлинните видения в състояние на hesychía и дори да ги третират като дяволски творения, то други – напр. Филотей Кокин, по-късно патриарх, били убедени, че чрез перфектна концентрация в състоянието на hesychía може да се постигне видение, свързано със съзерцанието на Божествената светлина. Тази Божия светлина навсякъде се нарича неръкотворна, в никакъв случай материална, а сила на самото Божество и равна по същество на светлината, видяна от апостолите при преображението Господне на планината Тавор. Изпървом опонентите на исихастите ги упреквали, че искали да видят неръкотворната, Божия Таворска светлина с телесните си очи. Филотей Кокин и Григорий Палама се опитали да защитят исихастите. Последният смятал, че Таворската светлина е достъпна за зрителното възприятие, но не нормално, а по особен духовен начин. „Нищо, което е вечно, не може да бъде възприето, но светлината на Божеството, която често се нарича и Бог в слава, е предвечна и безкрайна. Следователно е невъзприемаема. Но ако и невъзприемаема, апостолите са сметнати за достойни, да я видят с очите си – с друга способност, не със сетивото."[160] Палама е убеден, че съществува способност за съзерцаване на Бог, превъзхождаща нормалното сетивно възприятие. „За съзерцанието, което стои над разума, бих искал да отбележа следното: ако нашият дух нямаше способността да прекрачва сам себе си, не би имал духовно съзерцание извън енергиите на разума. Тъй като обаче той има тази способност и може да се съединява с Бога в действителност единствено чрез нея, която по време на молитва започва да действа с помощта на Бога, то има съзерцание, което стои над всяка възможност на разума. Това съзерцание надхвърля всяко понятие, както ние казваме: би могло отлично да се назове и мрак, и липса на всяко възприятие."[161] С това Палама прави алюзия за мистичния мрак на Дионисий Ареопагит, когото цитира.[162] Таворската светлина, светлината, която „сега се съзерцава от чистите души" и светлината на бъдното райско великолепие имат една и съща субстанция.[163] „Ако преображението на планината Тавор е прооймион за бъдещото пришествие на Бог в слава и апостолите бяха намерени за достойни, да го видят с очите на тялото си, защо чистите по

сърце да не могат да съзерцават с очите на душата си прооймиона и залога за пришествието на Бог в Дух."[164] Изглежда, според схващането на Палама, става дума не за чисто сетивно възприятие, но за такова, посредством разума. Цитатът от Второто послание до коринтяните (12,2): „с тяло ли, не зная; без тяло ли, не зная" издава едно показателно колебание.[165] Тук се проявява теологичната антиномия, където авторът си спомня за невидимостта на Бог. Както материалното око може да види слънцето поради своята слънчевост, така и разумът въз основа на своята духовна способност може да види духовното. Действително Бог остава невидим (aóratos = ἀόρατος) „в един по-висш смисъл, отколкото съответства на потъналите в прах мисли на противниците на исихазма".[166] Като разрешение на тази антиномия Палама посочва съответното отношение душа – тяло у човека и двете природи у Христа.[167] В подкрепа на своето учение за светлината той използва Св. Причастие. Както Христос живее у всеки човек чрез Св. Причастие и прави човешкото тяло храм на своето Божество, така Той чрез Божественото сияние на това свое тяло може да просветли душата ни, както някога е просветлил апостолските тела на Таваор.[168]

Тежък упрек срещу исихазма издигнало месалианството. Тази секта, за която се говори твърде много още от ранновизантийския период, били привърженици на един дуализъм, приписващ сътворението на света на сатаната и вселяващ във всеки човек по един демон. Месалианите деляли хората на три категории, от които най-висшата била пневматиците или чистите, съвършените можели да прогонват този демон с продължителна молитва – оттам и името им еухити (euché, εὐχή = молитва) и можели да се подготвят за мистично единение с Бога. Тъй като според месалианското учение Светият Дух, а с това и Бог, можели да заживеят осезаемо в човешкото тяло, то за това съединение задължително условие била продължителната молитва. Оттук упрекът на месалианите към исихастите става напълно разбираем: исихастите твърдели, че с помощта на Христовата молитва можели още в този живот да постигнат мистично съзерцание на Бог. Защитата на исихастите се извършила в две посоки. Наблягали на разликата между същността на Бог, Неговата субстанция (hypostasis = ὑπόστασις) и Божествените енергии, които ако и да не били Божествена субстанция, то те също били „Божество" и като такива били ве-

чни и нетленни. Таворската светлина била една такава нетленна енергия на Бог, която макар несътворена и божествена, ставала видима и понятна за човека още приживе. От друга страна, във връзка с дискусията за същността на Божията благодат исихастите преминали в контраатака. Опитвали се да покажат, че благодатта не може да е нито Божествена субстанция, нито Божие създание. В първия случай всеки християнин би могъл да се съедини лично с Божеството на Бога в състояние на благодат. Във втория случай обаче благодатта не би могла да доведе до theíosis, θείωσις, до обожаване, т. е. до издигане в надприродните сфери. От това произлиза необходимостта, между Божествената субстанция и сътворения свят да се приеме една сфера на Божествени енергии, към които да се отнесе благодатта.[169] Сега Палама се връща към системата на Дионисий Ареопагит, постулирайки освен Таворската светлина и Божествената благодат още и творящите живот и дух енергии, подобни на Божествените еманации в неоплатонизма. Името „Божество" (theótes, θεότης) подобавало повече на енергията отколкото на Божията същност, която е неизказуема, неназовима сама по себе си и само в енергиите се съдържат нейните атрибути. Който обаче приемел, че енергията е тленна, би трябвало да признае и самият Бог за същество; само това, което пораждат самите енергии е творение.[170]

Според метафизичното учение на Палама на всяка дейност и въздействие, разкриващи се във временното и крайното, съответства собствена, различна от Божествената субстанция, но сама по себе си несътворена енергия. Неделимият в своята същност Бог, според Палама, се делял и множал безкрайно в своите енергии. С оглед на тази основна теза на Палама Варлаам издигнал обвинението в дуализъм и политеизъм (вярата в два и повече богове). Палама се защитавал с твърдението, че не би имало изобщо същество без природно дадена енергия.[171] Впрочем той отхвърлял понятийните доказателства и обявявал, че само опитът е меродавен за областта на теологията и мистиката: „Ако духовните енергии се познават само от онзи, който има опит в тях, а сам той [Варлаам] няма такъв опит и отрича напълно онези, които го имат, тогава за всеки е ясно, че цялото му бръщолевене за Божествената енергия е лъжа, а още повече за опитните, понеже нито знае за какво говори, нито какво твърди. „Кой трябва да разкаже за

сладостта на меда на онези, които никога не са го вкусвали?“ – казва поговорката. А как ще разкажат за меда онези, които никога не са го вкусвали. Кажи ми: ако само споря с онези, които са го вкусвали, не е ли ясно, че постъпват като лъжци и лицемери и с това стават за смях?“[172] Опитът на мистика може да се позове на преживяването за съпричастност в Бога (méthexis, μέθεξις), понятие, което в историята на византийската теология е влязло в традицията от хилядолетие. Още великите църковни отци от IV в. правели разлика между непознаваемата същност на Бога и познаваемите за човека енергии. Докато те правели тази разлика единствено с оглед слабостта на човешката природа и познавателната способност, Палама я схващал метафизично и виждал в méthexis една реалност.[173] Учението за méthexis придобило особено значение при сравняването на схоластичния и ортодоксален възглед за отношението между Бог и човек. Х. Шедер направи опит да формулира това по следния начин: „В западната схоластика откритият се Бог се мисли първо в една надземна сфера, в източната аскеза обаче – в срещата между тленното и нетленното.“[174]

Фактът, че в това отношение Палама постоянно намесва една от догмите на ортодоксалната теология, ни най-малко не осигурило официална църковна санкция за учението му като цяло. Двамата опоненти в исихасткия спор: Варлаам и Палама, застъпвали два различни метода при изложението на теологичните различия. Докато Палама се придържал към традиционната за Византия форма на писменото изложение, подкрепено с много цитати от църковните отци, Варлаам използвал модерния тогава диалектически метод на западната схоластика. Изобилието от силогизми и акценти върху ratio-то стават ужас за повечето ортодоксални теолози. „Ти почиташ силогизмите вместо Евангелието.“ „Какво общо има между перипатетизма и учението на Св. Евангелие и Св. Апостоли? Приличат си толкова малко, колкото мрака и светлината.“ Подобни упреци са отправяни не само срещу Варлаам и Акиндин, но и срещу Никифор Григора и братята Кидон.[175] В същия дух Палама пише: „Не произлиза ли нашето общо познание от възприятията? Как може в такъв случай да има диалектическо заключение за неща, които превъзхождат възприятията. Дори човек да иска да признае, че познанието идва от рационалното разбиране, то Божеството (въпреки това) надхвърля разу-

ма. В такъв случай как може да има диалектично заключение за нещата, които излизат извън разума?“[176] Това отричане на силогизмите и на перипатетизма у Палама се разпростира върху цялата езическа философия и образование: „Всичко, което не произлиза от Бога, не съществува; затова мъдростта на езичниците е измамна. Понеже разумът, който е стигнал до мъдростта, е Божи, доколкото е истинският разум. Тази мъдрост, отклонила се от истинския обект на познание – Бог, бихме могли вместо мъдрост да наречем спокойно изродена мъдрост, безсмислица – мъдрост или глупост.[177] Гръцката наука с нейната проблематичност е по-близо до мрака нежели до светлината в чистото сърце. Познанията на езическата мъдрост са толкова далеч от Божията мъдрост, колкото въргалящите се в калта свине от знанието за разположението на звездите.“[178]

Ако въз основа на това и други места разгледаме борбата между паламити и антипаламити като противоборство между западната схоластика и източната мистика или между мирогледа на индиферентния хуманизъм и ортодоксалната теология, то двете биха се разминали, изключвайки се. В последно време след публикуването на нови източници за исихасткия спор все повече се оттласкваме от изтъкването на първото противопоставяне. От една страна, Варлаам сам напомня за границите на силогичното мислене в областта на теологията на откровението и отхвърля силогизмите на Палама в дискусията за произхода на Св. Дух; от друга, един страстен привърженик на Палама и енергичен противник на латинците, какъвто е Нил Кавасила, използва същите силогизми, както и заклетият враг на паламитите Варлаам.[179] Това, че Палама обявява война на хуманизма в лицето на елинската = езическата наука и образование проличава на много места в съчиненията му. Те показват и едно тесногръдо отношение, опълчило се не само срещу надутата псевдообразована надменност на някои негови опоненти, но и срещу стремежите на някои мъже от предходните векове и по негово време, искрено полагащи усилия да постигнат плодотворно равновесие между християнството и хуманизма в живота и учението си. Привържениците и последователите на Палама споделят това враждебно отношение към хуманизма. С официалната победа на паламизма в православието, отричането на диалектиката и категоричното отношение към всички светски науки става характеристика на Източната църква за столетия наред.

V.
Науката и образованието в борба за баланс между езическото и християнското

За раннохристиянските общини въпросите, свързани с науката и образованието, били без значение, във всеки случай, без първостепенно значение. Благата вест на Христа била отправена към всички, независимо от социалния им статус и образование. Тя намерила най-широк отзвук сред духовно „бедните“ – занаятчии, рибари – от редовете на които Христос избрал своите апостоли. Сред „книжниците и фарисеите“ Синът Божи постоянно срещал съпротива. Първоначално нито юдеохристияните, нито езикохристияните имали повод да създават каквито и да било отношения между новото учение и традиционното образование. Тази ситуация скоро се променила, когато с бързото разпространение на християнството в почти всички земи по Средиземноморието християнско кръщение започнали да приемат все повече представители на образованите съсловия. В. Йегер показа, че каноничните апостолски деяния отразяват сблъсъка между християнското учение и езическото наследство в общата и за двете гръцка философска традиция, към която се домогвал и самият ап. Павел. В този смисъл трябва да се разбира изреченото от апостола, според както е запазено в апокрифните деяния на Филип: „Понеже Моят Господ донесе в света съвършено нова пайдейа (образование)“.[1] Освен духът на вероизповеданието, което повело хиляди християни от епохата на Ранната Империя по пътя на мъченичеството и дало на християнството голяма сила, с течение на времето станал неизбежен и по-тесния теоретичен контакт на християните с езическите митове и култове, с подревните светогледни системи, представени във философските школи от времето на Елинизма. Ревностният стремеж, собствено християнският светоглед да се наложи сред тези системи, да се покаже неговата равноценност, но и превъзходството му, както нападките и представянето на новата религия като подозрителна от страна на противниците ѝ, създали психологическата основа на християнската апологетика. За „за-

щитниците" (апологетите) на християнското учение, езичниците изглеждали като повече или по-малко укрепен вражи лагер, чиито оръжия са елинската митология и философска традиция. Отрано в жаргона на апологетите езичество и елинство станали синоними. Héllenes ("Ελληνες), били и останали езичниците чак до късновизантийския период, за разлика от привържениците на християнството, било то по въпросите на религията или политиката. Че името елин трябва да се разбира по-малко в етнически и повече в културен смисъл, забелязал още Изократ (IV в. пр. Хр.) – атинянин, който като никой друг бил убеден в изключителната ценност на образованието за човека.[2] На самите византийци и през ум не им минавало да се нарекат елини, тъй като това би противоречало на православното им изповедание. Както е известно, те се наричали ромеи, подчертавайки римската традиция в държавата и вселенските претенции на императорската институция и империята. Пример за идентификацията на византийците с древните елини се среща макар и рядко едва през късновизантийския период – напр. у Георги Гемист Плетон.

1. Усвояване на езическото наследство от християнството

През първите няколко поколения характерът на заниманията на образованите християни с наследството на езическата наука и религия бил предимно негативен. Основната цел на Теофил Антиохийски (II в.) в книгата му „До Автолик" била да покаже нищожността и безсмислието на езическата религия.[3] Той и Еремия, за когото е трудно да се каже кога е живял, постоянно посочвали противоречията между езическите философи, без да познавали ученията им в оригинал; на тези апологети не бива да се доверяваме повече отколкото на четиво от антология или справочник. С люта ненавист към всичко гръцко пише сириецът Тациан своята „Реч против елините" (елин=езичник), в която осъжда еднакво религията, науката и изкуството на гърците. Все пак някои апологети като Юстин Мъченик (средата на II в.; учител на Тациан) се намирали под силното влияние на гръцката философия. Какъв бил напредъкът в познаването за античния дух показва срав-

нението между епископ Ириней Лионски и ученика му Ипполит. Апологетът Ириней, който принадлежи изцяло на II в., в стремежа си да обори гностическите учения, се запознал малко по-отблизо с гръко-езическата традиция. В своето съчинение „Против всички ереси“ (т. нар. „Опровержение“) въз основа на подробно описание на езическата философска система Ипполит се опитал да докаже духовната зависимост на ересите от тази система.[4] Ключова фигура в полемиката с езическото образователно наследство за позитивното усвояване на приемливото от него от християнска гледна точка бил ученият Климент Александрийски (ок. 150 до 215 г.).

Климент притежавал не само обширни и задълбочени познания по гръцка философия и литература, но и страстно настоявал, всичко, изнамерено за полезно и добро в езическата наука, да се включи в християнското образование. Първоначално тази идея срещнала съпротивата на доста християни, възпитани в дух на апологетиката, които, непризнавайки фактите, отричали изцяло гръцката философия и художествено наследство. На своите критици Климент отвръща в началото на сборника си Stromateís (Στρωματεῖς = „Килими“), светогледно оправдание за който търси в едно сравнение с ореха: „Тези книги ще съдържат християнската истина, примесена с наставленията на философите, или по-точно, прикрита и скрита зад тях, както в черупката се крие ядката на ореха.“ Наистина, мнозина християни гледали на цялата езическа наука като на ненужна; други я смятали за измислица на зъл дух, недъг за човечеството. За разлика от тях в очите на Климент Александрийски тя била в известна степен дело на Божията промисъл.[5] Само навлезлият в гръцката философи, би могъл да я оцени. Била не само Божи дар за гърците, но и голяма помощ за християните, които отклонявала от правата вяра, но много повече им предоставяла оръжие в защита и утвърждение на тази вяра.[6]

За Климент гръцката мъдрост била начално училище (prograidéia, προπαιδεία) за теологията,[7] а самият Христос – велик наставник, „педагог“, което е и заглавието на едно от най-важните съчинения на Климент.[8] Наистина, и необразованият можел да бъде вярващ, но образованието давало правилно разбиране и способност за изказване на съждения относно теологичните догми.[9] Климент категорично отричал гръцката софистика поради светогледния ѝ релативизъм и надценяване

на формално-риторичното. Ставало дума за една злободневна тема: по времето на Антонин, следователно непосредствено преди и по време на апогея на Климент, точно това течение преживяло забележителен ренесанс в т. нар. „Втора софистика"! Александриецът с лека ръка развенчал софистите, като нарекъл не без основание тяхната цел „блъф" (ékplexis, ἔκπληξις).[10] Срещу привържениците на „сляпата вяра" (psile pistis, ψιλὴ πίστις) – без никакви съобразени с образованието или науката обосновки – Климент привел една картина от лозарството. Както без специални знания и без цял ред дейности не може да се добие от лозата грозде, така и религията, грижата за „лозата" – Христос (Йоан 15,1) се нуждае от старателни грижи и подходящи условия. Който умее да извлича полза от различните науки като математика, музика, граматика и философия, е годен да защити добре християнската вяра от многобройни нападения.[11] При изучаването на гръцката философия трябвало да се има предвид един правилен подбор. Би било грешка да се приема цялата философска система; християнинът трябвало да се стреми към еклектизъм, който използвал етически ценното и полезното от всички гръцки философски школи. Вечната истина била разчленена на безброй частни истини в елинската и варварската философия, но чрез правилното изучаване и съчетаване на тези късове било възможно тя да бъде възстановена.[12]

Че тези възгледи поставили Климент в съмнителна позиция, показва следният цитат: „Някои люде смятат, че елинската философия достига до истината в известна степен случайно, слабо и несъвършено. Други са склонни, да търсят източниците на нейното развитие в дявола. Трети допускат, че цялата философия е внушена от подчинените (демоничните) сили. Наистина, елинската философия не обхваща цялото величие на истината и не е в състояние да преподава Господните закони, но във всеки случай тя е подготвила пътя на най-царското учение като подбужда донякъде разума, формира характера и подготвя вървящите да приемат истината в Божията промисъл."[13] В този смисъл Климент намерил за ценно изучаването на гръцката философия и се опитал да преподаде своето собствено знание на читателите си. Прегледът на гръцката философия в първата книга „Stromateís" дал наистина само най-нужното и то подбрано. Климент имал твърде неопределени

представи за отношенията между юдейската, варварската и елинската философия, но преди всичко за хронологическата им последователност. Както е известно, той смятал, че юдеите са най-древният народ на света и следователно тяхната философия е най-старата. Според него Мойсей е живял преди Орфей и Омир, а Платон е бил ученик на Мойсей. Впрочем, изреченото от неопитагорееца Нумений – съвременник на Климент, – че Платон е гръкоезичният Мойсей, показва, че по онова време такива представи са били доста популярни. Прославеният лекар Гален сравнявал космологията на Мойсей с тази на Платоновия „Тимей".[14] Климент се опитал да докаже, че Платон е повлиян от Мойсей не само в съчиненията си за политиката и законодателството, но и за диалектиката.[15]

Такива заблуди в усвояването на езическото образование от християните изглеждали маловажни в сравнение с факта, че Климент прочел в оригинал най-важните гръцки автори: Платон и Омир, а по всяка вероятност Еврипид и Менандър, докато за другите автори явно се бил задоволил с косвени извлечения от антологии и цитати. Честите цитати от древни автори – напр. митологични и исторически exempla от античната риторика – за документиране на редки звуци или просто за демонстрация на ерудиция се насърчавали от стремежите на филолози и антиквари.[16] Действително многобройните цитати от елинската литература у Климент целели на първо място да утвърдят посредством езическите мислители или по аналогия истините на християнската вяра. Ето защо наред с Питагор, Антистен, Платон и Клеант той свързал с християнските догми и оракула на Сибилата. Същото се отнася и за непосредствено след това цитираните откъси от Омир, Хезиод, Еврипид, Арат, Менандър и др. поети.[17] От една страна, Александриецът привеждал тези откъси като доказателство за нищожността на езическите божества. Че светът на боговете у Омир и Хезиод завършвал зле поради моралните си устои, било установено още от античната критика на митовете в лицето на Ксенофан и някои други философи; трагедията и комедията, особено на Еврипид и Аристофан, били пълни с разобличаващи доказателства в това отношение. Използвайки цитати от този род, за да критикува езическите божества, Климент останал в рамките на една многовековна традиция. От друга страна, той бил един от първите, които използвали самото езичес-

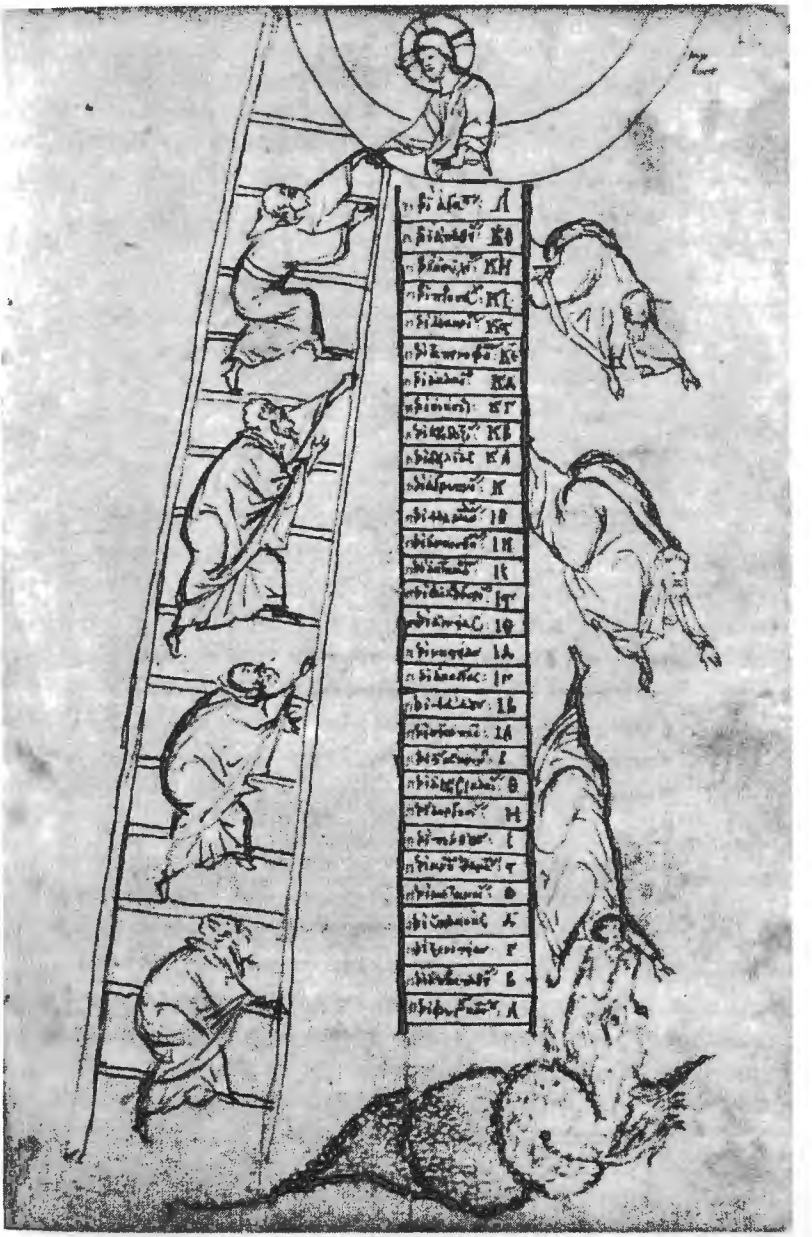
тво за утвърждаване на християнските догми. Че обикновено ставало дума само за елементарни положения от живота и страстите Христови, които по психологически съображения били свързвани с имената на авторитетни езичници-класици, не смущавало Климент както и последователите му. С този метод той станал основоположник на традиция, просъществувала векове наред във Византия. Постоянно в гръцките ръкописи, обикновено като преписки между другите текстове, изплуват онези езически пророчества за Св. Троица и Въплъщението, които се приписвали на Тукидид, Софокъл, Платон, Аристотел, Плутарх, Сибилата и др., но всъщност нямали нищо общо с тях.[18] Доколко представата за достославната мъдрост на древните философи и поети, възприета в християнски дух, станала популярна сред византийския народ, показват многобройните изображения на тези „автори" по стените на някои византийски и следвизантийски манастирски църкви (нартекс) и трапезарии, включени в цикъла на патриарсите, светците, епископите и монасите. Като христоматиен пример можем да посочим манастирската трапезария на Великата Лавра на Атон, където сред добре запазените фрески от началото на XVI в. се появяват и такива на езичници "пророци" като Сократ, Питагор, Ипатия, Солон, Клеант, Филон, Омир, Аристотел, Гален, Сибилата, Платон и Плутарх.[19]

За посочените връзки е характерно, че списъкът на имената изглежда почти по същия начин като последователността от имена в горепосочения откъс от Климент и съответното място от ръкописните „пророчества". Липсващите по фреските на Лаврата имена на Тукидид и Софокъл се появяват напр. в манастира „Иверон" на Атон.[20] Никъде не липсва Сибила, така че паралелът между литературната и иконографската традиция е налице. Колкото и да ни смайва първоначално, че догматите за Св. Троица, живота и страстите Христови били приписвани на древните гръцки философи, все пак трябва да признаем известна възможност за връзка между християнските догми и повечето от посочените имена. Напр. Сократ бил убеден в безсмъртието на душата и приел смъртта като мъченик;[21] стоикът Клеант преминал от политеизъм към монотеизъм; Питагор отричал така категорично даването на клетва, както и Христос;[22] и Платон преподавал едно пречистено понятие за Бог. Солон минавал за образец на справедливостта, а

Сибила – за езическа пророчица *кат' екзохен* (най-вече). Ако приписваните на някои елински „предтечи" на християнството изказвания са можели да окажат такова невероятно въздействие, то те показвали на византийците необходимостта, следвайки Климент Александрийски, да търсят доброто в древните гръцки философи и да го съхранят в интерес на една усъвършенствана християнска образованост.[23]

Климент бил изтъкнат представител на раннохристиянското усвояване на езическото наследство не само с многобройните цитати от класиците и пространни познания по антична митология. Подражавал на езическите образци и с формата на съчиненията си – това се отнася както за Stromateís, така и за Protreptikós – наученото в ораторската школа, приложил в практиката си на писател. Духовното му поведение, залегнало в основата на цялото му дело, намерило своя връх в едно прословуто изречение, отличаващо го силно от по-ранните поколения апологети. На едно място в своя Paidagogós Климент нарича културата и образованието „най-красивите и съвършени блага на живота".[24]

Как да се обясни контраста между негативното отношение към образованието или културната индиферентност на предходните поколения и убеждението на Климент? Александрия била стар културен център, където от времето на разцвета на елинистическата наука, си давали среща духовните сили на Елада, Сирия, Палестина и Египет. Музейона и Серапейона на Птолемеите, както и световноизвестната библиотека векове наред били средища на духовен живот и научна дейност. През християнския период към тях се прибавила и Александрийската катехуменическа школа, чийто пръв известен по име предстоятел Пантейн бил в същото време и учител на Климент; около 200 г. сл. Хр. ученикът заменил учителя си в предстоятелстването на школата. Тук младежите трябвало да се обучат не само на християнски светоглед, но и да получат общо образование в античния смисъл на думата (enkyklios paideia, ἐγκύκλιος παιδεία) като подготовка за теологичното им школуване. Еднакво се изучавали гръцката философия и алегоричните тълкувания на Св. Писание. Изглежда влияние върху организацията на християнската катехуменическа школа оказали не само старите Птолемееви учебни заведения, но и юдейските училища при синагогите.[25] В александрийското юдейство сблъсъкът



25. Лествицата на Йоан Лествичник. Миниатюра във Виенски ръкопис.

26. Св. Лука и Теофил. Миниатюра от ръкопис в Оксфорд.

с елинската духовна традиция се проявил най-силно у Филон. Влиянието на този голям религиозен философ, стремящ се към синтез между юдейската теология и гръцката философия, било много по-голямо върху Климент и александрийските християни, отколкото върху юдейството. Тъй като християнската догматика и екзагеза дължи много на Филон, то голяма част от многобройните му съчинения са се опазили през Средните векове. Изглежда, когато Климент стигнал до идеята да приюти гръцкото философско наследство в Христовата църква, то намерил в Александрийската традиция най-малкото стимул и образец.

Благодатното действие на културната среда в египетската митрополия обаче не се изчерпало с Климентовото поколение. Негов ученик и приемник в ръководството на школата бил великият Ориген (ок. 184–ок. 250 г.), чието значение в превеждането на Библията, тълкуването на Св. Писание, а освен това и за цялата християнска духовна история не може току-така да се подмине. Изключителното изобилие от съчинения на Ориген се обяснява с навика му – възможен поради помощта на един меценат – да диктува всички текстове – било то проповеди, коментари, апологии или писма – на винаги намиращи се на негово разположение стенографи, редуващи се при записването на стенограмата и тутакси предаващи я на калиграфите, които също били винаги на разположение, за да я препишат начисто. Славата на Ориген първоначално се дължала на Hexaplá (Ἑξαπλᾶ) – голямото издание на Стария завет, съдържащо в 6 колони една до друга еврейския текст на еврейски и с гръцки букви, както и 4 известни по онова време превода – Септуагинта, на Аквила (Акила), на Симат и на Теодот. С това издание Ориген се опитал да постигне известна яснота по отношение на гръцкия превод в сравнение с еврейския текст като отбелязвал всички думи в повече или по-малко в Септуагинтата. Филологическият си метод дължал на традицията, създадена от александрийските граматици в императорската библиотека по времето на Птолемеите. Ориген пренесъл в своите схолии формата на коментарите, обяснителните бележки, вписвани от александрийците в полето до текста.

Сред апологиите на Ориген най-известно е опровержението на едно съчинение срещу християнството със заглавие „Истинно слово“ (Alethés lógos), съставено от Келз (Целз) по вре-

мето на император Марк Аврелий; текстът на Келз може да се възстанови в голяма степен по цитатите у Ориген. Първо място в събраните съчинения на Ориген в догматично отношение заема едно запазено във фрагменти и в латинския превод на Руфин съчинение „За началата"(Perí archón / Περὶ ἀρχῶν). Тук за първи път срещаме систематично и философски обосновано изложение на християнското вероучение, станало възможно поради задълбочено изучаване и обширни познания върху гръцките мислители. Той продължил, както разбираме от описанието на Евсевий в „Църковна история", енергично започнатото от Климент усвояване на езическото наследство в полза на християнството. Много образовани езичници, дори професори се обръщали към Ориген не само за разяснения върху учението на християнството, но и за разширение на познанията си в светските дисциплини. И за полуобразованите подготвил полезни знания за разбирането на Св. Писание в рамките на enkýklios paideía.[26] Като главен свидетел за това, как са мислели езическите философи за Ориген, Евсевий цитира неоплатоника Порфирий: „В житейското си поведение той [Ориген] бе християнин и се държеше като закононарушител [от гледна точка на Римската империя]. Във възгледите си за Бога и Космоса беше грък и въвеждаше ученията на елините в чуждите [т. е. юдео-християнски] митове. Живеше в тясна връзка с Платон и познаваше съчиненията на Нумений, Кроний, Аполофан, Антонин, Модерат, Никомах и прославените питагорейци. Служеше си с книгите на стоика Хайремон и Корнут, откъдето се запозна с метода на алегоризация на гръцките мистерии и го пренесе върху юдейските писания."[27] Това познаване на гръцката философия, особено на неоплатониците от II в., и методът на митичната алегория Ориген използвал, за да утвърди Библейската истина и за да представи по убедителен начин християнската догма. Опитът му да използва наследството на езическите гръцки философи при изложението на църковното учение, представлявал повратен момент в историята на християнската теология. Учел за свободната воля на човек и бил дълбоко убеден в способността му да различава доброто от злото, истината от неистината. В изискванията си за формиране на човека в духа на старогръцкото понятие за paideía, стоял близо до Платон. Откакто се появил Христос като велик наставник на човечеството, християнството имало тази огром-

на възпитателна мисия. Въвел старото стоическо понятие за провидението (pronoia, πρόνοια) в представата си за историята: великият процес на образоване и оформяне на човечеството, paideía, му се струвал доказателство за Божествения логос, постепенно изпълване на плана на Божието провидение.[28]

Във вдъхновената благодарствена реч на един ученик – Григорий Тауматург, притежаваме ценно свидетелство за учителската дейност и духовното обаяние на великия теолог. Роденият край Понта Григорий прекарал почти 5 години с брат си в Кесария Палестинска, където посещавал лекциите на Ориген. Учениците били въвеждани в различни области – логика, физика, математика и астрономия. Презирайки всички риторични и софистични тънкости Ориген с думи и дела се опитвал да покаже на младежта стойността на гръцката философия.[29] Крайната цел на философското образование била да се пожънат като зрели плодове „божествени" качества на характера.[30] Тогава Ориген застъпвал възгледа, че пътят към благочестието минава през философията.[31] Затова вменил в дълг на своите ученици да четат античните автори – философи и поети. Всичко трябвало да прочетат и нищо да не отричат, доколкото не вреди на християнина с атеизма си. Трябвало под вещото ръководство на педагог, който предпазвал неопитните от заблуди и прегрешения, да се запознаят с всички философски течения.[32]

Що се отнася до формално-риторичното, то в този „пламенен дух" то се явявало фон на изобилието от мисли и импулси. Това не значи, че Ориген не познавал правилата на граматиците и ораторите или че съзнателно ги е избягвал. При по-горе описаните условия той е можел да си позволи да диктува, което винаги го подтиквало да каже, веднага да му донесат хартия, без да се замисля за подробностите в стилистичното шлифоване. Поради предпочитание към съдържанието пред формата Ориген може да разчита на симпатиите на читателите от XX в. Във всеки случай, ортодоксията осъдила някои моменти от учението му – предсъществуването на душата, отричането на вечните мъки в ада, apokatastasis (ἀποκατάστασις – възкресението на цялото творение, включително и на грешниците, прокълнатите и демоните за установяването на райско блаженство), пълното уподобяване на светозарния Христа – така че много от неговите съчинения са загубени или са за-

пазени само скромни фрагменти. Решаващо за това било отричането им от император Юстиниан I и църковния събор в Константинопол през 553 г.

За интересуващия ни тук въпрос за усвояването на езическото наследство от християнската църква Ориген имал голямо значение и в друг смисъл. След предварителен краткотраен престой през 230 г. той окончателно се преселил в Кесария Палестинска, където работил като преподавател, учител и педагог. С голяма степен на сигурност можем да кажем, че е пренесъл от Александрия в Кесария личната си библиотека и разбира се, съчиненията си. Това допускане се основава на съобщението, че Житието на Памфилий от Евсевий – за съжаление изгубено – съдържало пълен списък на Оригеновите съчинения.[33] Самият Памфилий след години на учение в Берит и Александрия в края на III в. основал в Кесария школа и голяма библиотека. От съкровищницата на тази библиотека извлекли обширни познания върху по-старите християнски и езически автори Евсевий, сам ученик на Памфилий, и Йероним. В основаването на тази изключителна по своето значение за християнската духовна история библиотека в Кесария се проявил духът на граматиците и филолозите от времето на Птолемеите, наследник на чиято научна традиция била Александрийската катекуменическа школа. Изглежда основаването на такава библиотека за насърчение на теологичните и философски занимания е било препоръчително да стане в Александрия, където приждали ученици от цял свят. Секст Юлий Африкански, който бил слушал епископ Ираклий Александрийски и водел кореспонденция с Ориген, посветил своите съчинения – напр. запазените във фрагменти „Дантели“[34] и своята Синхронна таблица на световната история – повече на светски теми. В Рим се изявил като основател на библиотеката Пантеон при термите на Александър.[35] Отново ученик на Пантайн и Климент, по-късно епископ на Йерусалим – Александър, основал в епископския град Елиа (=Йерусалим) библиотека, от книгохранилищата на която се ползвал и Евсевий.[36] Излъчваният от Александрийската катекуменическа школа дух на грижа и подкрепа на науката стоял в явно противоречие с отношението на отците-пустинници към образованието и книгите: четенето и притежаването дори на няколко поучителни книги изглеждало на монасите от Скитската пустиня достойно за порицание.

Гореописаната библиотека на Памфил била наследена от негов ученик – бащата на църковната история Евсевий Кесарийски (ок. 260–ок. 340 г.). Той преживял прекратяването на гоненията срещу църквата и цялото управление на император Константин Велики, чието обръщане в християнската религия и църквата приветствал с въодушевление. Като типичен книжен учен съвместно с Памфил направил критично издание на Стария Завет, като се опрял на Hexaplá на Ориген и работил по издаването на Новия Завет. Доказателство за императорското доверие и знак за доброто реноме, което имало това издание, представлява фактът, че за новата църква в Константинопол Константин поръчал на Евсевий 50 калиграфски преписа на Библията във формата на пергаментови кодекси, които трябвало да се превозят от един дякон от Кесария до столицата по две коли от държавната поща.[37] Като учен в постоянен досег с книгите Евсевий ценял точното и бързо цитиране. За това разделил текста на четирите Евангелия на малки глави – различни от обичайното съвременно деление – и сложил 10 Konkordanzen, от които проличавало, кои теми или глави се третирали у двама или повече евангелисти. Чрез съобщаването номера на главата лесно можело да се открие съответното място. Тези т. нар. канони, заедно с едно обяснително писмо до Киприан, станали постоянно въведение към евангелските преписи, украсени в изящните ръкописи с миниатюри и заставки (Ил. 26). Редакторската дейност на Евсевий определила външността на гръцките ръкописи на Библията за хилядолетие; от екзагетските му трудове са запазени само откъси.

Авторитетно свидетелство за голямата начетеност и познаване на езическата гръцка литература в духа на прославения представител на Александрийската катехуменическа школа представлява основното апологетско съчинение на Евсевий Praeparatio evangelica (Proparaskeué evangelicé = Προπαρασκευὴ εὐαγγελική = „Подготовка за евангелието“). В 15 книги авторът защитава своите единоверци от упреците на езичниците, че са се обърнали в презряната юдейска религия. Както Климент Александрийски, и Евсевий защитава мнението си с древността на юдейската религия пред гръцката философия. С безброй, често доста дълги цитати от гръцки автори Евсевий се опитал да докаже тяхната *нисшестоящост* по отношение на юдейските „извори“ както и противоречията в гръцките уче-

ния едно спрямо друго. Тези обхващащи често доста страници фрагменти са от голямо значение преди всичко за класическата филология и историята на античната философия, понеже става дума за изгубени съчинения. Собствено изложението на Евсевий е затрупано от тях. Изобилието от цитати, може да ги е взел и от антологии, показва още веднъж значението на Кесарийската библиотека, основана от Ориген и Памфилий. Без нея Евсевий не би могъл да напише своята Praeparatio evangelica, както и хрониката си и най-вече „Църковната история". Това съчинение, също както и Енкомиона на император Константин (Vita Constantini), черпело от многобройни източници и често цитирало документи и писма от оригинал. Така на прага на византийската епоха в лицето на Евсевий стои християнски учен от класа с богати познания по езическата антична литература. Неговият пример станал образец за безброй учени от времето на Византийската империя.

Устоите, създадени от великите александрийци – преди всичко Климент и Ориген, продължили да бъдат изграждани от църковните отци от IV в. Когато император Юлиан решил да върне колелото на историята и да възроди езичеството за сметка на християнската църква и нейното усвояване, важна роля изиграл въпросът за висшето образование на християните..Императорски едикт обвързал заемането на професури с решението на владетеля университетски преподаватели да стават само заклети езичници. По това време – малко след средата на века – било вече дълга практика, християните-студенти да усвоявят културното наследство на езическото образование във висши училища и някои от самите преподаватели били християни. Въпреки че на места църквата реагирала изключително остро на войната, обявена от Юлиан, все пак високото уважение на християните към гръцката култура се запазило.

Израсналият в християнска среда младеж, първият от четиримата велики учители на църквата – Василий Велики посещавал школа за оратори и тук се запознал с езическата литература. От родния си град Кесария Кападокийска пътят го отвел в ораторските школи на Константинопол и Атина. Между другото имал възможността да слуша един от най-славните софисти на онова време – езичникът Ливаний и да завърже по-близко познанство с него. Запазената, но в по-голямата си част неавтентична кореспонденция между двамата, напомня

за забележителната връзка между двамата водещи духа на езичеството и християнството. През втората половина на IV в. въпросът за философско-литературното образование на християните все още представлявал проблем. Висше образование без познаване на древните автори – поети, историци и философи – било невъзможно. От друга страна, с приемането на образователната програма на езическите школи и с лекциите на езическите професори възникнала опасност за светогледната и характерова ориентация на много от младежите-християни. Така се обяснява фактът, че в зряла възраст, вероятно няколко години преди смъртта си, преди завършването на висшата школа от племенниците му Василий им връчва малко съчинение, важен документ на християнския хуманизъм. Под заглавието „До младежта – за ползата от езическата литература" той препоръчал на племенниците си да четат старогръцките поети и философи, но с известни ограничения. Климент и Ориген не само препоръчвали, но и самите преподавали на учениците си в началното училище знания за гръцката литература и наука. След години на учение в Палестина Григорий Тауматург, всеотдаен и благодарен ученик на Ориген, се завърнал в родното си място на Понта, където бил ръкоположен за епископ на Амасейа. Въпреки младостта си той представлява съединителното звено между великите кападокийци и Ориген.[38] Навлизането в старогръцката литература означавало за Василий начално образование, propaideía, за главната цел на християнина, проникването в Св. Писание и живот според учението му. На едно място в своето съчинение Василий използва за сравнение на четенето на езически автори един специален израз в мистериите – нисшето, предварително „посвещение".[39] Езическата литература давала сбита картина на areté, ἀρετή, усъвършенствана в християнската теология. Постъпките на морално издигнати езичници, за каквито разказват изворите, можели да бъдат за християните първоначална школа за характера с оглед неговите собствени морални задачи.[40] Все пак Василий постоянно изтъквал, че правилният избор – както на четиво, така и на образец за характер – е решаващ. При това той не теоретизирал само, но давал и практически пример. Младият християнин можел да намери поредица от нравствени образци в „Животоописанията" на Плутарх, от които Василий посочил тези на Перикъл и Александър Велики; други характерови

exempla (Евклид, Диоген, Питагор) били взети от други съчинения на Плутарх. От системите на елинистическата философия отците на църквата предпочитали стоико-кинические възгледи, лесно представими като предчувствие за християнската концепция за света и живота. Освен това ръкописът показва, че Василий познавал много добре някои диалози на Платон, преди всичко Politéia (Πολιτεία). За да докаже, че целта на Омировия епос е прославата на arete, Василий припомнил сцената с претърпелия корабокрушения Одисей, който въпреки голотата си събудил уважение у Навзикая и по-късно, въпреки нищетата си, станал образец на фактите в цялото им великолепие. Василий смятал, че вместо с дрехи, Одисей бил облечен в arete, приемайки почти дословно една забележка за жените на пазачите от кн. 5 на Politéia.[41] Многобройните цитати от други прозаици и поети – напр. Омир, Хезиод и Херодот – били само отчасти следствие от четене на оригинали; отделни строфи от Еврипид Василий взел от антология. Строга била присъдата му над гръцките оратори, тяхното изкуство се основавало единствено на лъжата.[42] С това той следвал прокарания от Климент и Ориген път. Съчинението на Василий било много популярно през XV в., когато хуманистите го използвали като отговор на актуалния въпрос: доколко четенето и изучаването на древните автори е в съзвучие с християнския светоглед на хуманиста. По това време на Запад се ценял много повече латинския превод на Леонардо Бруни, отколкото гръцкия оригинал.

По-трайно влияние върху средновековния гръцки духовен живот оказал вторият велик кападокиец – Григорий Назиански.[43] Почти връстник на Василий и той произхождал от заможно кападокийско семейство – непосредствено след кръщението си баща му станал епископ. Григорий посещавал ораторската школа в родния си град Назианз, където се запознал с античните поетични и прозаични стилови образци. Пътят на ученето му го отвел през Кесария Палестинска и Александрия в Атина, където се сприятелил с Василий, по това време също следващ там. След завръщане в родината, кръщение и ръкополагане за свещеник живял, служейки на спасението на душата – от 379 г. до 381 г., дори заемал патриаршеския престол в Константинопол – но повечето време прекарвал като аскет в усамотение, занимавайки се с литературна дейност. Влиянието на езическото наследство е по-явно у Григорий откол-

кото у Василий. Най-напред това се отнася до формата. Григорий спазвал стриктно предписанията на ораторската школа. Умеел да украсява речите си с поетични образи, с много тропи и атическа или витиевата риторика, за която по-късно ще говорим. С еднаква лекота се подчинявал на законите на риториката както в стихоплетството, така и в прозата. Ако и това бароково красноречие стои доста далеч от съвременния вкус, трябва да се опитаме да го разберем от позицията на неговото време. Григорий Назиански, също както и Йоан Хризостом, впечатлявал своите съвременници най-вече с дълбоко страстните си пространни и многомъдри проповеди и слова. Било напълно изключено, стилът да заглуши това впечатление. Много от следващите поколения образовани византийци се наслаждавали на съчиненията на Григорий. Със задоволство забелязвам, че можем да изучим риторическите правила във високата култура по един автор, още повече по един отец на църквата с висок авторитет, от т. нар. 5 теологични слова (ном. 27–31), които дават на Григорий почетното име „Богослов".[44]

Не някой друг, а самият Михаил Псел написал студия върху стила на Григорий Назиански, в която доказва, че кападокиецът не подражава, както мнозина други на ранните автори и не е еклектик, сиреч използва от този – едно, от онзи – друго, но става образец за стил най-вече със собствени сили. Владеел всички степени на ораторски стил и се държал настрани от онова риторическо разточителство, което първия път запленява слушателите, но на втория – ги отблъсква.[45] Много поети на църквата като Йоан Дамаскин, Козма Маюмски, Никифор Влемид и др. използвали части от проповедите на Григорий в своите творби. Големият интерес на византийците се разпростирал не само върху 45 слова на Григорий, но и върху 243-те му писма и многобройни поеми. Писмата му във Византия минавали за образец в епистолографския жанр, за който сам Григорий в посланието си до Никобул (epist. 51) предложил правила в духа на традицията. През V в. литературофилите гърци в Египет по примера на късноантичните епични произведения се потрудили да запишат някои писма на Григорий на папирус.[46] Интересът през византийските векове говори от много схолии и приписки, от съчинения на коментатори, биографи и славословци на Григорий; в по-голямата си част те все още чакат да бъдат издадени и задълбочено проучени. Още

предварителната работа позволява да се види силното влияние на кападокиеца по няколко причини.[47] Освен вече споменатия теологичен авторитет искам да посоча естетическия и теоретичен интерес на византийците към риториката на Григорий и накрая върху филологично-антикварния чар на неговите митологични и особено ерудирани exempla и намеци.

От гледна точка на християнското усвояване на езическото наследство Григорий Назиански открил нов етап. Влиянието на ораторското образование и гръцка популярна философия е още по-очевидно отколкото при Василий; преценката му за античното образование и гръцка литература се колебае между възхищение и отричане. Отдавна е установено, че отношението езическа античност – християнство за Григорий било личен проблем от първостепенна важност, който решавал през целия си живот. Дори да се абстрахираме от формално-риторичното, което при Григорий се набива на очи на всяка крачка, забележителни връзки с древното елинство остават и на съдържателно ниво. В писмата той показва познаване дори на редки митове, с което доказва на подценяващите християнското образование, че еднакво цени признатите езически оратори и софист[48]. Освен това самият Григорий често мисли в гръцки категории, напр. в безброй свидетелства за „златната среда", идеалната среда и избягването на крайностите. Сред причините за интензивното си поетическо творене Григорий посочва освен конкуренцията с езичниците или Аполинарий Лаодакийски и педагогическо-дидактични съображения, също и своя личен стремеж към „златната среда": „Творя, вие ще го намерите странно, защото искам да обуздая собствената си неумереност в ритъма на стиха, ограничавайки в здрави граници прекомерните си мисли."[49] Григорий познавал добре стария елински идеал за kalokagathía (καλοκἀγαθία). Започнал да употребява в християнски смисъл и понятието philosophia и philosopheín, φιλοσοφεῖν.[50] Елинското у Григорий, както и у всички кападокийци, се проявявало в самото философстване, в осезаемото влияние на платоническото и неоплатоническото мислене. Това има предвид и „платоника" Псел, когато пише за Григорий Назиански: „Основите на философията изведе на най-високо ниво, водейки духа към безтелесни, божествени идеи."[51] Голямата борба на Григорий Назиански за баланс между езическо-античните и християнски схващания в сферата

на етичното и лично житейско поведение, продължила през целия му живот, проличава особено ясно от една негова поетична творба, съдържаща множество автобиографични данни и картини на настроения.[52] Добре ще е, предвид класическите цитати и съдържателно-античното, да не се надценява връзката на Григорий с езическо-античния идеен свят. На неполемични отражения на езическите представи и обичаи се натъкваме само в няколко негови епитафии и писма. Изглежда в този случай кападокиецът е следвал без осмисляне основните стилови закони на жанра, имащи вековна традиция. В словата и поемите си никога не използвал митологията самоцелно, но като средство в рамките на полемиката, на *Paraenese* или като литературен похват.[53]

Подходящ пример за християнското усвояване на една първоначално морално-философска литературна форма – т. нар. кинико-стоическо диатрибе, разводнило се с течение на времето от многократна употреба в школските занимания, предлага поемата на Григорий „Сравнение на жизнените форми" (Sýnkrisis bíon = Σύγκρισις βίων), на която неотдавна бе направено ново критично издание.[54] Космос (Свят) и Пнеума (Дух) водят спор пред третейски съдия за предимството на отдаденията на светски удоволствия или на аскеза и бедност живот. Мисли и формулировки от обширната средна част на поемата от 255 стиха отразяват цяла поредица от *topoí* на кинико-стоическото диатрибе, без да могат да се посочат конкретни източници. Главният акцент категорично пада върху описанието и възхвалата на аскетично-духовния, т. е. монашеския идеал за живот, за който Пнеума говори във втората част в повече от 100 стиха. Лесно е д се види, че Григорий, след като започва с известните му мотиви от диатрибе-то под формата на литературно imitatio, постепенно преминава към определящите християнското поведение и неговата собствена личност въпроси; понятно е, че за него те са толкова важни, че изоставя с леко сърце равновесието в композицията на поемата. Толкова поизненадващо, наистина, показателно за симбиозата между духовото и практическо-светското в този кападокиец е заключението на поемата: съдията признава, че духовният свят е от първостепенна важност, но в никакъв случай не осъжда светския, а призовава двата начина на живот да пазят мир помежду си в интерес сигурността на човешкия живот. В личния жи-

вот на Григорий периодите на аскетско усамотение и участие в обществения живот се редуват неколкократно един след друг!

Без да искал, император Юлиан дал тласък за нова възможност на християнските автори да усвоят езическите форми. Императорската забрана за християните да въвеждат учениците си в класическата литература, която при последвалото трайно провеждане практически означавала изключване на християните от висшето образование, навела Аполинарий Лаодакийски на мисълта, да облече библейския сюжет в антично поетично слово. Малко е оцеляло от опита му да използва Омировия хекзаметър и триметъра на трагедията и комедията, както и лиричните стъпки на Пиндар за предаване на християнски сюжети. В своята христологична концепция Аполинарий изключвал човешкия дух от въплъщението и затова бил осъден като еретик на църковния събор в Константинопол (381 г.); това създало неблагоприятни условия за запазването на неговите съчинения. До нас са достигнали само парафразата на 150-и псалм в хекзаметър (заедно с няколко съчинения в проза). Съвременният изследовател може да не открие никакви поетични достойнства в едно такова съчинение, но ще се учуди на активното владеене на епичния език с всичките му особености и живото познаване на гръцките епици от Омир през Калимах до времето на Империята. Този вид остихотворяване на християнските сюжети било последвано от парафраза на Йоановото евангелие от Нон и на Киприановата легенда, както и на Омировите centon-и от императрица Евдокия. В последното съчинение съпругата на Теодосий II се опитала да предаде живота и страданията на Христа чрез centon-и от Омировите епоси, при което се редували цели стихове, по-малки или по-големи части в Омиров хекзаметър. На съвременния критик методът на centon-ите може да изглежда несигурен, но той доказва интензивността на висшето образование в периода на Късната античност и признаването му в християнска среда. Наистина, Евдокия израснала като дъщеря на езическия античен професор Леонтий, но Аполинарий имал за баща християнин, който, макар и сам свещеник в новата църква, го дал на учение при софист. Изглежда, тъкмо метафразите на псалмите от Аполинарий са направили голямо впечатление на Григорий Назиански. Във всеки случай в писмото си до Кледоний отецът на църквата твърди, че гледал на това съчинение на

еретика Аполинарий, противно на духа на цар Давид псалмопевеца, като на Трети Завет след Стария и Новия. Така и той от своя страна искал да се опита да парафразира псалмите и да напише дълга поема, за да неутрализира поетичното дело на еретика Аполинарий.[55]

При третия велик кападокиец Григорий Ниски – брат на Василий Велики, влиянието на античната литература и философия намерило отражение в чисто формалното – напр. в спазване законите за клаузата, от една страна, а от друга, в идейните форми, близки на платонизма и неоплатонизма. В следващите пасажи на тази книга ще стане дума и за двете. Че християнската позиция относно езическия идеал в образованието, изяснена от Василий Велики в съчинението му до младежта, се споделяла и от другите отци на църквата, показва известното писмо до Селевк (в ямбичен триметър), запазено сред съчиненията на Григорий Назиански, но всъщност принадлежащо на перото на Амфилох от Иконион (ок. 350 до ок. 400 г.).[56] Основни сред наставленията към младите били страхът от Бога и безупречният характер. Следвало го насърчение за изучаване на литературата: поети, историци, ритори и философи трябвало да станат обект за четене. С едно популярно по онова време сравнение, на младия мъж се препоръчвало правилен избор на сюжет. Както пчелата летяла по всички цветове, но пиела сок само от полезните, така Селевк трябвало да вземе само потребното, а позорните митове трябвало да остави настрани. Тук указанието на Амфилох е в пълна хармония с това на Василий и Григорий Назиански.[57] Ентусиазирана картина на universitas litterarum, както я разбирала Късната античност, рисува младият Никобул, племенник на Григорий Назиански, в молбата до баща си да следва във висше училище. С идеала за ритора, жънещ триумф след триумф в политиката и правосъдието, било свързано изучаването на история, граматика (в смисъл на езиков пуризъм), логика и етика, физика и астрономия, които водели духа към Бога и до последния въпрос от сферата на теологията.[58]

В края на този обзор за християнското усвояване на езическото културно наследство ще поставим обаятелната личност на епископ Синезий от Кирена (ок. 370 до ок. 423 г.). В негово лице в края на IV – началото на V в. се осъществява синтезът

между езическото и християнското с една обикновено рядко така открита и изявена интензивност.[59] Израснал в езическо обкръжение и въведен в тайните на неоплатонизма от прословутата Ипатия, Синезий по-късно се оженва за християнка и сам приема Св. Кръщение, дори става епископ, макар много да се колебал, дали е достоен за тази служба; за своя диоцез се грижел като добър пастир, а срещу варварските племена, неведнъж налитали на Пентаполис – и с оръжие в ръка. От неговите писма научаваме за някои случки от живота му, за разочаровалото го пътуване с образователна цел до Атина, която още тогава била само сянка на миналото си величие, за неговото умно и храбро изявление пред император Аркадий в Константинопол, за опустошаването на родното му място от варварите и смъртта на сина му.

В много отношения Синезий ни се представя като човек на прехода от езичество към християнство. Като епископ той обявил, че не е готов да се откаже от съжителство със съпругата си. В догматично отношение силно отстъпвал от ортодоксията с вярата си в предсъществуването на душата и вечността на света, както и с отричането на личното възкресение и чудото. По форма писмата му били издържани изцяло в античната традиция, така че като образец на епистоларен стил предизвиквал възторг сред византийците чак до времето на Палеолозите. Пародията – „Похвала на плешивостта“ представлявала реплика на „Похвала на косматия“ от уважавания от него философ и есеист Дион от Пруза; Синезий дал с нея пример за типична софистка школска реч. Съчинението му за сълзите, изхождащо също от античната традиция, било коментирано от Никифор Григора през XIV в. За интересите на автора в естествените науки научаваме от придружителното писмо към астролаба, който Синезий подарил на приятеля си Памоний в Константинопол.[60]

От деветте автентични химна на Синезий, запазени до днес, пет са отправени към Христос. Три от тях – от ном. 6 до ном. 8, образуват литературен триптих. Третират Рождество и Поклонението на влъхвите, Христос като Спасител през погледа на Синезий и неговото паство и накрая Сошествие в ада. За първи път в тези химни външната форма съзнателно се връща към стихотворен размер, дотогава неприлаган в християнските сюжети.[61] В началото на 6-тия химн във възвание-

то си към Христа, когото Синезий прославя като син на Приснодева Мария и като Исус от Солима, авторът се хвали с това нововъведение. Смелото образуване на прилагателното „солимейски" за произхода на Христос от Йерусалим (Хиеросолима!), при което Синезий станал жертва на една народна етимология – Хиеросолима = св. Солима – е особено показателно, тъй като е внушено от Омировата Солима. Със стихове 7–120 от същия химн започва основната част, а я завършват като рефрен стихове 40–42. Наградата на Христос следва в стихове 10–17 с епитети, които само отчасти се покриват с църковните догми, а отчасти могат да се припишат на орфически, а може би и на халдейски влияния.[62] На Рождество Христово влъхвите се дивят от появата на Ветлеемската звезда. Поетът ги подканя да принесат трите си дара, известни от Евангелието (Мат. 2,1) – тамян, злато и мирта, разтълкувани накратко алегорично: „Ти си Бог, приеми тамяна! Златото приподнасям на Царя (Императора)! За гроб подхожда миртата." (стихове 30–32) Следващите стихове рисуват Исус направо като християнски Херакъл, „почистил" земята, морето, въздуха (сферата на демоните) и подземния свят и снизходил като „помощник на покойните" и Бог в Хадес. Съществието в ада и завладяването му от Христа също се схващали по аналогия с Херакъл, само името му не се споменава. К. Вайцман накратко показа иконографската връзка между античната сцена с Цербер от мита за Херакъл и иконата „Анастасис" от средновизантийския период. Релефът върху саркофага от Британския музей изобразява Херакъл, теглещ с десница адското куче Цербер; в лявата си ръка героят победител държи кривак. Аналогично на иконата „Анастасис" от Великата лавра на Атон (XI в.) Христос тегли Адам от гроба с десница, а в лявата държи победоносния кръст.[63] Съответствието между идеите – победата над смъртта – се явява в иконографски паралел, който намира адекватен литературен израз в химна на Синезий. Наистина, ако подходим към разработката на темата „Анастасис" през погледа на по-младия с четири поколения Роман, то думите на Синезий ще ни се сторят кълн на фона на разцъфнал цвят. От такива сравнения разбираме с каква скорост византийската култура от късноантичния период изминава пътя до „новото средище".

2. Неоплатонизъм и Дионисий Ареопагит

Като интересни феномени на усвояването на езическото наследство от ранното християнство могат да се посочат още някои личности и свидетелства от ранновизантийския период. Те винаги ще потвърждават, че за относително кратко време водещите мислители на новата религия са успели да сложат християнски отпечатък върху културно-историческите и образователно-историческите важни понятия, без това да е довело до скъсване с езическата традиция, тъй като те били твърдо решени да приемат в своята образователна програма всичко полезно в някаква степен, а не тъкмо атеистичното. Ето защо старогръцкото понятие „paideía" – формиране и образоване на човека – било християнизирано, понеже Христос бил новият прототип на човек и нов „*педагог*", както е у Климент Александрийски. Промяната в значението на *philosophía*, която редом със запазването на научно-техническата употреба през византийския период се предпочита за аскетичен, монашески живот, разгледахме подробно по-горе.

Както църковните отци се мъчели да похристиянчат някои езически термини, влезли по-късно в основния фонд на теологичния речник във Византия, така и новата светогледна среда все повече привличала към себе си езическата философия, докато не я всмукала накрая изцяло в себе си. Следващите наблюдения се отнасят до този процес, за който били нужни няколко века. Нищо друго не може да се очаква, освен, че този процес се е разиграл в рамките на голямото духовно историческо съперничество между езичество и християнство; последиците му могат да се открият до края на средновизантийския период.

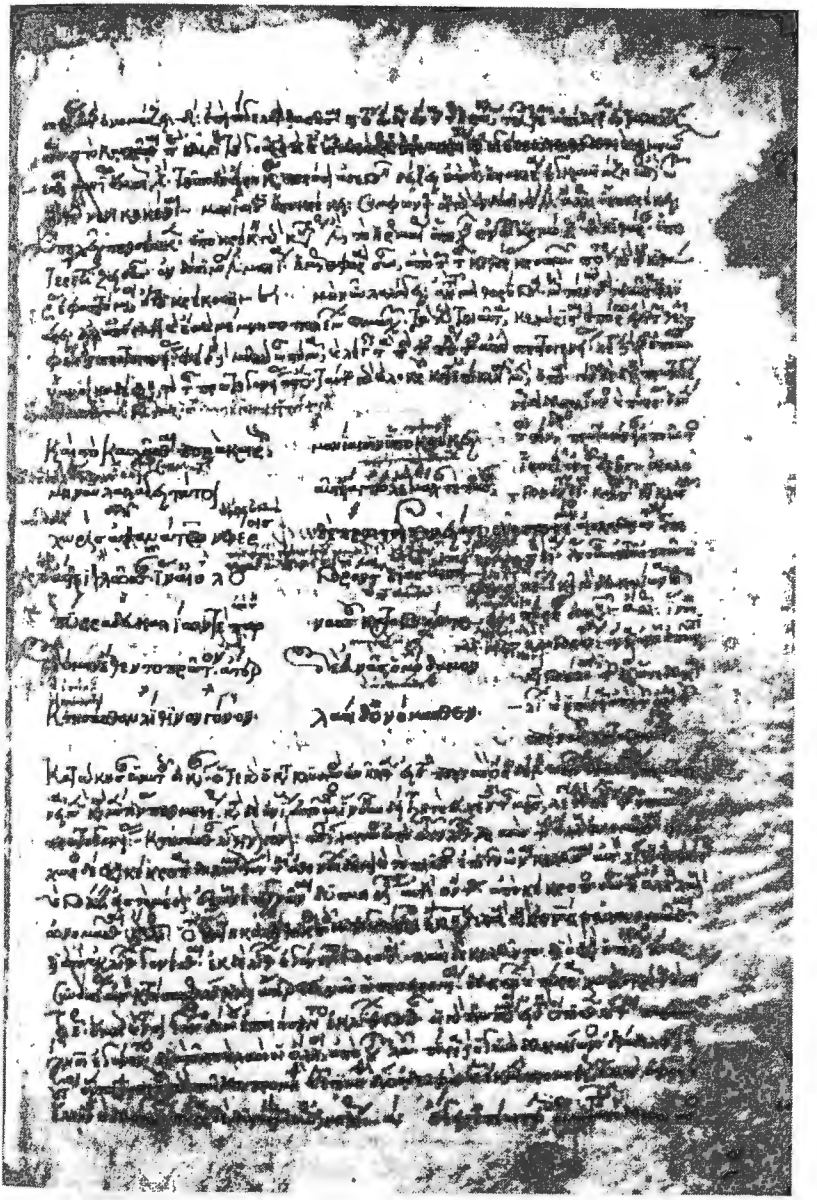
Общата платформа, на която се срещнали различните философски течения и възгледи от елинистическо време, била неоплатонизмът. Когато през III в. била основана по-старата форма на неоплатонизма от александрийския философ Амоний Сак, изкарвал първоначално хляба си като помощен работник (товарач) и едва по-късно събрал около себе си група ученици, като в лицето на един от тях – Плотин, школата достигнало удивителна висота, вече се били изредили различни течения на баланс, хармонизиране и асимилиране на старите философски системи и учения. По времето на Цицерон наред със

старите философски школи на Академията (платоници) и на Аристотел (перипатетици) все още били живи основателите на Елинизма, стоиците и епикурейците, а така също и старите питагорейци, киници и скептици. По аналогия със синкретизма, т. е. със смесването на източните религии една с друга, по това време било вече в ход прогресиращото уподобяване и сливане на философските системи. Този процес, който се наблюдава в еклектизма на Цицерон и Сенека, бил тълкуван като подготовка за неоплатонизъм[64], чиято затворена някога духовно-литературна концепция била изложена от Плотин.

Естествено, в рамките на школската традиция на Академията, която не била унищожена, но в продължение на векове коментирала Платоновите съчинения и ги предавала от ръка на ръка, неоплатонизмът укрепнал. От платоника Албин, учителят на известния лекар Гален (II в.), Плотин възприел тезата: Бог е първото благо (próton agathón = πρῶτον ἀγαθόν), което превъзхожда всичко видимо.[65] Той разгледал спорните проблеми на платонизма, напр. въпросът за обекта, за който не съществува никаква идея,[66] или за ролята на съдбата (heimarméne = εἱμαρμένη).[67] За съвременниците на Плотин нямало съмнение, че системата му включва перипатетически и стоически идеи. Ученикът и биографът на Плотин – Порфирий отбелязва в животоописанието му, че стоическото и перипатетическото се смесвали в съчиненията му; явни следи тук оставила „Метафизиката" на Аристотел.[68] В действителност, концепцията на Плотин (1/ аморфно, лежащо отвъд въображението, пробитие, от което в един процес на низхождащо диференциране възникват по-нисшите сфери на битието; 2/ произлязлата като искра от огъня на битието душа, сама създала си човешко тяло, способна чрез връщане назад към себе си отново да се изкачи до изначалното) се основавала на стоическата картина на света с огнен център и изскачащи от него като искри души, както и противопоставянето между микрокосмос и макрокосмос. Водещите началото си от Платон двойки опозиции: дух – материя, идея – конкретност, душа – тяло били вградени от Плотин като степени в моническата стоическа схема на низхождане от аморфното Едно до многообразния материален свят. При това неоплатонизмът използвал принципа на Аристотел за отношението форма – материя, което карало формата винаги да се оказва материя за следващата по-висока фор-

ма. С право съвременните изследователи сочат, ако и понякога преувеличено, значителното влияние на великия философ стоик Посидоний върху Плотин. „Присъствието на Бога" (parusía = παρουσία) у Плотин, присъствието на духовното в неговата тоталност, може също да се отнесе към Посидоний, както и противопоставянето между единната сила на тоталното и слабостта на разчлененото, която неоплатониците изразявали с противопоставянето между духовния и материален свят, а у Посидоний напр. се проявявала във въпроса за жизнения растеж на скалата (като организъм!) и осъдения на смърт, отронил се къс.[69]

Тези влияния не бива да ни пречат да виждаме оригиналността на Плотин, несъмнената парадигматичност на неговото съчинение. Първо да припомним известната характеристика, която ни е оставил биографът му Порфирий: „Плотин, философът на нашето поколение, изглежда, се срамуваше от своето тяло." Семейството и родният му град били за него толкова неважни, както и овековечаването на телесния му облик в портрет. Не познавал понятия като чернова и белова; поради слабост на очите трябвало да се откаже от препрочитането на бележки. Не държал много на правописа и чистото писмо. Най-важното за него било съдържанието. Поради голяма опитност в дискусиите си позволявал да произнася някои думи неясно и грешно, което се пренесло и в ръкописите му.[70] Тези негръцки качества на философа ни интересуват не защото могат да се обяснят със сирийския му по всяка вероятност произход, но поради едно поучително от наша гледна точка разсъждение: знак на времето е, че тъкмо един толкова чужд на древното елинство по манталитет дух трябвало да предаде на поколенията най-ценното от древногръцката философия – учението на Платон – във важна обработка. Плотин създал нова метафизична система, в която понятията изместили боговете от ранните Теогонии. В неговите „Енеади"(6x9=54 книги по отделни въпроси на системата, подредени по теми от Порфирий) видимият свят заемал изключително скромно място; съществениият интерес на Плотин бил насочен към духовния свят и отношението на човека към него. Категорични били отговорите му на основните въпроси за същността на божественото и за възникването на Едното. Плотин познавал три степенни на истинно битие (usía = οὐσία): 1. изначално Едно = Благо =



27. Лист от коментиране на Пиндаров, текст от времето на Палеолозите.

28. Неопалимата къпина. Миниатюра от Виенския Диоскуридов кодекс.

Красота (=Бог), описуемо само в негации, отвъд всичко представимо; духът и мисленето се съдържат в него; 2. самопознаващ се и насочен към Едното дух (nus), в който се съдържат идеите; 3. световна душа, изхождаща от нуса, обитава формите на съществуващото и така се явява посредник между духовното и сетивното. Отвъд истинското битие стои материята, която като творение на световната душа е вечна и може да породи от себе си както необходимостта, така и злото. Според Плотин видимият материален свят бил произлязъл от онези искри, проникнали като част от Божествения нус от световната душа в материята, където отгледали несъвършени отражения на идеите. Човешката душа, изначална част от световната душа, поради своята самонадеяност (tólma, τόλμα) тръгнала по пътя към едно бездушевно низхождане в сетивно възприемаемия свят, където била окована във веригите на нечистата материя. Най-висшата и единствено същинска задача на човека била да освободи себе си, т. е. душата си, от тези окови и да я доведе до единение с Едното, божественото.

Ако сравним системата на Плотин с някоя от другите философски школи като Стоата, веднага се набиват на очи някои характерни разлики. У Плотин липсвал научният и естетическият интерес към многообразието на природата, а оттук и всякакво искрено любопитство към физическата картина на света; неоплатонизмът не приемал в системата си тази страна на стоическата философия. И прословутата стоическа аналогия: вселена – човечество, космос – държава, от която извеждали етическото учение на школата, била несъществена за Плотин. Той не признавал етиката като заповеди или забрани, според които човек трябвало да гради живота си. Чрез самонадеяното низпадане на душата от божественото човекът привързал волевите си решения към метасъществуващото, към изначалното Едно. Свободната воля на човека по отношение на нравствените решения била закърняла, препоръчвал се само стремеж към нравствено „пречистване". Съществено от Платоновото учение за идеите било прието в неоплатоническата система. Противопоставянето на духовен и сетивен свят, на първообраз и отражение, Плотин описвал напълно в Платонов дух:

„Ако някой се диви на нашия видим свят предвид големината, красотата и закономерността на вечното му върте-

не, и боговете, които са в него: едни – видими, други – невидими, и демоните, всички растения и животни, то той извиква към техния първообраз, към истинното им битие и не вижда, че всичко това там горе е налице като духовни същества, които от само себе си вечно постоянстват в създаването и живота, които са им вродени и като техни пазители на „несмесния" дух вижда безмерната мъдрост и живота, там горе всъщност един живот под властта на Сат-ур-нус – Бог, който е пълнота и нус (дух); той обхваща в себе си всичко безсмъртно, целия дух, цялата божественост, цялата душа; и то като вечно покоящо се, понеже защо да търси промяна, след като всичко е наредил при него, и към какво да се стреми, след като притежава в себе си всичко."[71]

Връзката между двата свята според Плотин, позовавайки се на Платон, се извършвала чрез низхождането и възхождането на душата. При по-внимателно вглеждане точно тук откриваме учението за няколкото нива битие и директното възкачване на душата към Едното, която се отличава от Платоново схващане:

„Ако битието се раздели на тези две страни – духовна и сетивна, сигурно за душата е по-добре да пребивава в духовната; но по необходимост трябва да участва и в сетивната, тъй като такова е естеството ѝ; тя не бива да роптае против себе си, че заема средно място в действителността, където нищо никога не е на стъпалото на по-горното, че тя макар и да принадлежи на сферата на божественото, стои в най-долния край на духовното царство и на сетивния свят, комуто като на свой съсед дава нещо от своето битие и търпи от него въздействие дотолкова, доколкото в ориентацията си гледа сигурност, но с прекомерно усърдие се потапя в низкото и се отказва от неделимата връзка със световната душа; тя има възможност да се въздига и да придобива знания за неща, които вижда и преживява тук, да добие опитност в това, що е да живееш в горния свят и заедно с това да опознае по-ясно по-висшето чрез сравняване с противоположното. Понеже първо опитността в злото им дава по-ясно знание за доброто, силата на което е твърде слаба да познае злото с чиста наука преди всяка опитност.

Както самопроявлението на духа е низхождане до долния край на най-ниското стъпало – понеже той не бива да се из-

качва тутакси до отвъдното, той трябва да породи от себе си действие, той не може да постоянства в себе си, но по необходимостта и закона на битието трябва да се спусне до душата; там е целта и краят на това низхождане, той я пренася до най-ниското стъпало и едва тогава се отправя нагоре: така и дейността на душата, долното за нея е този земен свят, горното – гледката на истинското съществуващо. Такава гледка се постига от отделната душа за кратко и бавно; тя се намира долу и се нуждае от обръщане назад към горното; това, което се нарича Душа на Вселената, в действителност не е стъпвало в ниското; така тя може, неуязвена от злото, да обхване духовното, ней подлежащо само, съзерцавайки го, и същевременно да остане в постоянна връзка с горното; тя е в състояние едновременно да приема отговора и предава в света (понеже без досег с долния свят тя не може да остане душа).

Като имаш смелостта категорично да противопоставиш на общоприетото мнение своето схващане, че душата не е напълно пропаднала, а в една част от същността си остава в духовния свят; обикновено това, което пребивава в сетивния свят, има надмощие – по-правилно: само се управлява от хаоса и ни пречи да осъзнаем, какво вижда висшата част от душата."[72]

За възкачването на душата било необходимо пречистване, което първо отстранявало всичко външно и обръщало душата към вътрешното, накарвало я да се откаже от всяка форма и структура, освобождавало я от всяка ученост, с една дума правело я „проста".[73] Така душата, окрилена от вродения ѝ ерос, можела да се издигне до съзерцаване на Едното, до единение с Бога.

„За когото е непознато такова преживяване, той разбира по земните любовни пориви отгук долу, какво значи да постигнеш това, към което човек се стреми най-много и тогава помисля, че тези обекти на земната любов са смъртни и носят беда и тази любов върви само по отражения; че те се променят, защото не са обект на истинна любов, не са наше истинно благо и това, което търсим; че там горе е истинният и същински любим, с когото е възможно действителното единение, доколкото човек му е съпричастен и го преживява истинно, не само го е обхванал отвън с плът. Но който е видял

това, той знае, какво казвам, че именно душата, доколкото го притежава и накрая го достига и му става съпричастна, получава нов живот и в това състояние познава, че тук при нея е озаряващият, истинният живот и не се нуждае повече от нищо, и че си струва, всичко друго да съблечеш и да стоиш кротко в него сам, в чиста самотност, отхвърлил всичко друго, което ни облича. Понеже оттук се стремим да избягаме и роптаем срещу оковите, които ни обвързват с другиго, за да обхванем накрая с нашето цяло Себе Оногова и да нямаме нищо в себе си, което да ни разделя от Бог. Понеже там горе е позволено да наблюдаваме Него и себе си, доколкото съзерцаването там е правилното, разкрива се в блясък, изпълнено с духовна светлина, а още повече самата светлина, чиста, без тежина, лека, станала Бог – не:бидейки Бог; разгаряйки се в момента, когато човек натежава, в същото време угасва.“[74]

Този откъс е от значение за по-нататъшното ни наблюдение в няколко отношения. Думите „който го е виждал знае, какво казвам...“ се отнасят към преживяното от Плотин мистично състояние. Порфирий твърди, че четирикратно е наблюдавал своя учител в мистично единение с Бога.[75] Сам Плотин разказва за това: „Винаги, когато съм се събуждал от тялото си в мен самия, оставям другото зад мен и навлизам в моето Себе; виждам чудно могъща красота и в този миг изцяло вярвам, че всъщност принадлежа на една по-висша сфера; осъществявам по-висш живот, единявам се с божеството, стоя в подножието му; понеже съм достигнал до най-висшата дейност и съм насочил състоянието си над всичко, което иначе е духовно.“[76] Да пребиваваш в единение с божеството (hénosis = ἕνοσις) било същевременно възхождане в Бога, ентусиасмос, който щял да играе значителна роля в по-късния неоплатонизъм и християнска мистика.[77]

За единението с Бога било нужно уподобяване, все- по-подобен- ставам, homoíosis theó = ὁμοίωσις θεῷ (Платон, Теетет176б), което тук е описано с думите: „... струва си всичко друго да съблечеш и да стоиш кротко в него, в чиста самотност, всичко друго отхвърлил, което ни облича...“, за да няма нищо у нас, което да ни разделя от Него.“ Единението е съзерцание, за което Плотин прави уговорката: „Доколкото да съзерцаваш там е правилно“; неоплатоникът напълно осъзнава образността на начина си на изразяване. При все това светлината се явява

често във връзка с единението у Плотин. Съзерцаването на красивото било отредено само на непомътненото от зло око: „Именно виждащото трябва да стане сродно и подобно на виждането, когато човек се насочва към съзерцанието; та нали окото нямаше да вижда слънцето, ако не беше слънцеподобно; така и никоя душа, ако не е станала красива, няма да вижда красивото.“[78] В нашия откъс душата не само е изпълнена с духовна светлина, а самата тя е станала светлина, „запалена в този миг“. Образецът отново трябва да се търси у Платон. В седмо писмо Платон говори за най-висшето достижимо за човешката душа състояние, което не може да се опише, но което може да се има като лична опитност, да се преживее „като светлина, която се разгаря в пръскащ искри огън“.[79] Тази „светлинна мистика“ на Плотин явно отговаряла на най-общата тенденция на неоплатонизма, ученията на учителя да се коментират и предават от ръка на ръка. Въпреки, че самият Плотин на места подчертава, че не предлага ново учение, а само тълкува Платоновото, то всяко сравнение на аналогични откъси от съчиненията на двамата философи показва, че неоплатоникът не само е приемал и обяснявал учението на атинския учител, но същевременно го и транспонирал, поставил в нова тоналност. Идеята за Благото, за Бога била постижима вече не както у Платон по пътя на познаването на идеите, но изключително по мистичен начин. У Платон душата изгубва своята родина в царството на идеите с „низпадането си“ в сетивно възприемаемия свят. У Плотин тя по същество е Бог и след първоначалното си низпадане в материалния свят отново може да се издигне до Бога и да възходи в Него чрез отстраняване на всичко чуждо, чрез опростяване (háplosis). Докато у Платон материалният свят бил едно несъвършено отражение на света на идеите, с които той всъщност нямал никаква вътрешна връзка, тъй като практически бил схващан като „несъществуващ“, то Плотин оставя материята да произлезе от преливащата пълнота на Едното, а душата да създаде тялото си (стоическия микрокосмос). Най-очебийната разлика обаче се крие в неоплатоническата мистика. Докато от Платон може да се посочи само горецитирания пасаж от писмо, то за Плотин мистичното въздигане и единение с висшето битие, с Бога, били централен мотив във философската му система и отправна точка за реализацията на практика в живота.[80] Светоу-

сещането на императорски Рим в средата на III в. било поразлично от това в Атина по времето на Платон и Аристотел.

Още по-ясно се проявява това у последователите на Плотин и в по-късното развитие на неоплатонизма. Неколкократноспоменаваният ученик на Плотин Порфирий не само се разпореждал с наследеното от учителя, като открито съчетавал в него перипатетически („Логика“ на Аристотел) и неопитагорейски идеи, но и в много от научните си и екзагетски съчинения бил склонен на компромис между философията и народната религия, както и различни форми на източен политеизъм и суеверие. С помощта на алегоричното тълкуване на митовете, което води началото си от Античността и било практикувано най-вече в Стоата,[81] Порфирий съумял да включи в своя пандемониум със сложна йерархия множество божества и полубожески същества, ангели и други небесни сили от източните религии. Бил заклет враг на християнството, срещу което пишел яростни полемики; тези съчинения били неведнъж опровергавани от християнските автори, а след победата на християнството – и публично изгорени. Изглежда тъкмо в отбранителна война с християнството Порфирий потърсил подкрепа в народната религия и практика на източната теургия – тайното изкуство на подчиняване на божествата и всички повисши същества. В едно писмо за въздържанието Порфирий отхвърля месоядството и кръвните жертви; предлага няколкостепенна система за почитане на божеските същества: безмълвно съзерцание на изначалното Едно, химни за сетивно невъзприемаемите божества, чист огън за видимите божества, безкръвна жертва за добрите демони. В едно от ранните си съчинения Порфирий използва в подкрепа на религиозните си представи един от т. нар. оракли на Аполон и други божества. Неоплатоникът избрал формата на писмо до египетския жрец Анебон, за да постави ред въпроси за същността, начина на действие и проявление на различните божества и полубожества, за добрите и злите демони, ангели и архангели, онироманти-ята и пророчествата в екстаз; астрология и харуспиции (гадаене по вътрешностите), накратко, за основите на цялата мантика и практическата полза от теургията. Макар да излагал различни съмнения в някои представи и методи на тогавашното жречество, то в друг текст Порфирий признава теургията за път на душата към Бога, достъпен за повечето хора.[82]

Отговор на Порфириевото писмо до Анебон написал неговият ученик Ямблих, основател на новия неоплатонизъм. Този сириец, живял по времето на Константин Велики, ориентира наследството на Плотин към един примитивен окултизъм, прикрит зад псевдонаучна систематика. Харесало му, да прави света на Плотин по-комплициран и непонятен за нормалния човешки разум чрез рутинни членения и въвеждания на диади и триади. На множеството степени между сетивно възприемаемия и духовен свят съответствала цяла йерархия от същества, която Ямблих поставял между човека и боговете. Третираната с известни уговорки у Порфирий теургия станала доминираща у Ямблих. Всеки източен култ, явно сеуверие, всяка примитивна форма на общение с божеството било то оракул, астрология или магия, се признавали от Ямблих и били включени в неговата картина на света чрез изтънчена екзагеза и алегория. Но не му била доста теургията, та се проявил и като чудотворец, което съществено допринесло за неговата популярност.

Характерен пример за йерархията на божествените същества у Ямблих са някои откъси от книгата му „За мистериите", влияния от която срещаме у Дионисий Ареопагит. На въпроса на Порфирий за начина на проявление на боговете и небесните същества във визиите на теурзите неоплатоникът отговаря от името на египтянина Абамон:

„Боговете се явяват в един и същи образ, демоните – в различни, ангелите – в по-прости от демоните, но в по-несъвършени от тези на боговете, докато архангелите са най-близко до божествените принципи. Проявленията на архонтите отново са разнообразни, ако под тях се разбират господарите на космоса [на света], които управляват подлунните елементи [огън, въздух, вода, земя, от което следва, че са господари и на т. нар. демони на елементите]; ако под тях се разбират онези духове, които представляват материята тук на земята, следователно демоните на материята, то тогава проявленията им са разнообразни и по-несъвършени от проявленията на първите; накрая проявленията на душата са от всякакъв вид.

Виденията на божествата освен това светят по един и същи начин, което е нужно за сетивното зрение; виденията на архангелите са силни и нежни едновременно; тези на ангелите са още по-нежни; а на демоните – предизвикват ужас; и виде-

нията на героите – заради истината трябва да намерят своя отговор, макар да са подминати в твоя въпрос – те са по-меки от тези на демоните. Ако по-нататък стане дума за онези архонти, които разгръщат силата си около света, то техните видения предизвикват ужас и смърт, те са архонти на материята, понеже техните видения са вредни и причиняват страдания на наблюдаващите ги; накрая виденията на душите наподобяват тези на героите, но са по-несъвършени от тях."[83]

„Освен тези особености виденията на божествата излъчват неизразима красота, която изпълва с възхита съзерцаващите я и с ликуване, светещо в неизразима хармония, различно от всички други видения на красота. Блажената гледка на архангелите разполага с твърде възвишена красота, при все че тяхната красота не е неизразима и дивна като тази на виденията на божествата. Виденията на ангелите заемат своята красота от тази на архангелите, но само отчасти. Действително видимите духове на демоните и героите разполагат с красота в твърде ограничена форма; все пак на демоните е присъща красота, която същевременно говори за мъжественост. Действителните видения на архонтите трябва да се разделят на два вида; тъй като едните гледат на красотата си като водеща и станала от само себе си, а другите виждат красота, която е изкуствена и едва спечелена. Красотата на душите също се подчинява на определени принципи, но много по-различни от тези на героите, строго ограничени и подчинени на една действителна форма."[84]

„Относно светлината: образите на божествата светят по-ярко от (всяка космическо-земна) светлина; тези на архангелите са все още изпълнени с една чудна светлина, тези на ангелите светят (по космически-земен начин). Демоните оставят огъня им да свети мътно, героите като смесени от повече и подчинени на архонтите, господарите на космоса, оставят една по-чиста (светлина), господарите на материята една светлина, която е смес от несходни една с други елементи и противоположности. Накрая душите излъчват светлина, която е само частично видима и е изпълнена с много примеси от (сетивно възприемаемото) творение."[85]

Ямблих различавал осем групи божествени същества: богове, архангели, демони, господства на подлунните сфери, гос-

подства на материалния свят, герои и души. Йерархията им се съблюдава не само в горните откъси, но по възможност и при всяко уморително изреждане. Често нюансирането създавало затруднения на автора и можело да се уреди само с помощта на гъвкаво variatio на епитетите, което на немски звучи по-зле отколкото в гръцкия текст. Така напр. Ямблих трябвало да опише в детайли интензивността и обхвата на виденията при епифаниите на различни божествени същества, даровете им към хората, свитите на божествените същества, душевните състояния на теурзите и др. При жертвоприношенията за постигане на предназначението им било важно спазването на всяка подробност; само теурзите разполагали с нужната за това „квалификация".[86] Що се отнася до назоваването на божествените същества, човек трябвало да се придържа към варварите – имат се предвид народите на Древния Изток, най-вече египтяните – тъй като елините били твърде неконсервативни, за да запазят древните имена на божествата.[87] Целта на цялото жреческо изкуство била като тази на платонизма: единение (hénosis) на душата с Бога. Пътят натам минавал през всички „божествени сили", докато човешката душа не успеела да се отдаде на Демиурга, на Твореца. Както много неща у Ямблих и използването на специална терминология от научния и съдебен живот се явява характерно огрубяване на точния образец у Плотин.[88]

Ролята на Ямблих в съперничеството между езичеството и християнството не бива да се омаловажава. Духът на времето, задълбочаващата се варваризация и уклона към примитивното явно изисквали присъединяване на източния култ и форми на народно суеверие, включително и спадащата към тях солидна теургия, щом неоплатоническата система не можела да остане затворена в тесен езотерически кръг. В борбата с укрепващото християнство, на което подавал ръка император Константин, била нужна светогледна концепция, способна да обхване масите и при това ефективна. Не случайно малко по-късно император Юлиан ще се позовава на Ямблих в полемиките си с християните. В Словото си към Великата Богиня Майка императорът се прекланя пред митологичната алегория в тълкуването на мита за Атис и Кибела и оргиастичните култови форми. Написаното същата година (362 г.) слово за „Царя Слънце" се позовава изключително на достопочтения Ямблих и слави Бога на Слънцето като велик посре-

дник между духовния и материалния свят.[89] Култът към Бога Слънце бил лансиран с всички сили и трябвало да измести християнската литургия. Известно е с какви груби средства и бузвкусни преувеличения император Юлиан провеждал възобновяването на езическите жертвоприношения и култове. С това предизвикал недоволство сред някои от симпатизантите си езичници; включването на фригийски, персийски и египетски богове в антихристиянската религиозна пропаганда, бързото възстановяване на оракулите и мистериите, потопът от кръвни жертви и постоянното изявяване на Юлиан като теург в кръг на теурзи със съмнителни морални качества били характеристиките на приведената на дело програма от книгата на Ямблих „За мистериите".

Християнската реакция срещу кампанията на Юлиан бе разгледана в друга връзка. Насърчаването на култа към слънцето и особено инспирираното от духа на Ямблих слово към „Царя Слънце" получили своя отговор от християнските кръгове през VI в. Това разсъждение ни помага да разберем възникването и формата на т. нар. Corpus Areopagiticum. Става дума за четири ръкописа: „За Божиите имена", „За небесната йерархия", „За църковната йерархия", „За мистичното богословие" както и 10 писма, които преданието приписва на Дионисий Ареопагит. Дионисий от Ареопаг бил първият покръстен от ап. Павел атинянин и по-късно първи епископ на Атина. Неизвестният и до днес по име съставител на Корпуса избрал това име за псевдоним, за да облече съчиненията си в авторитета на апостолското време. Няколко поколения теолози и философи пробваха остротата на ума си в търсене името на съставителя на Корпуса, без да достигнат до наистина удовлетворителен резултат.[90] Вместо да се впускаме в тази несъществена за нас тема е достатъчно да отбележим, че сборникът е съставен със сигурност през последните години на V в. или в първите десетилетия на VI в. В пространната специализирана литература оценката на писателските и нравствените качества на съставителя не е еднозначна, както и мненията за степента на влияние на неоплатонизма върху Дионисий Ареопагит. Днес в никакъв случай няма да стигнем толкова далеч, колкото един по-стар коментатор, който така се разгневил на литературната измислица за Дионисий, че е ученик на ап. Павел и иначе съвършено неизвестен хиеротеос, че го нарекъл

„човек със съмнителен характер".[91] Нито пък, ще изпаднем в грешката да омаловажаваме духовните постижения на Дионисий предвид многобройните аналогии с неоплатонизма и църковните отци или да приемаме с лекота зависимостта му от нехристиянски образци.

Между последния разгледан неоплатоник Ямблих и Дионисий Ареопагит лежи промеждутък от около 2 века. Най-близо до времето на създаване на Корпуса стои неоплатоникът Прокъл (410–485 г.), ръководител на Атинската школа от средата на века. Този високоерудиран учен, от който днес са запазени голям брой коментари върху Плотин и други философски съчинения, още на времето бил смятан за най-последователния систематизатор на късния неоплатонизъм. Той усъвършенствал системата на Ямблих чрез диалектично делене и въвеждане на нови йерархични степени като се придържал към принципа на триадите. За неговото влияние както и на някои от неговите предшественици върху Дионисий Ареопагит бяха написани по-рано обширни изследвания.[92]

Сходствата започват с еднаквите заглавия на книгите и литературните форми (писма, апории и разрешения, измислени запитвания, аналогични обръщения на партньора) и продължават в сходните уводни, преходни и заключителни формули. В неоплатоническата школа било прието да се използва характерния за мистичните култове език. Този обичай се пренесъл от Прокъл върху Дионисий Ареопагит. На всяка крачка в неговия текст срещаме съответните термини за посвещаване в мистериите – пазенето на тайната и свещеното мълчание, както и проявата на божествата и действията на мистите.[93]

Небесната йерархия на Дионисий се деляла на 3 в следната низходяща последователност: серафими, херувими, трони; господства, сили (dynámeis = δυνάμεις), власти (exusíai = ἐξουσίαι); небесни престоли, архангели, ангели. Ясно забележима е аналогията с небесните същества у Ямблих. Непрестанно изтъкваната строгост в йерархичния ред на триадите водела началото си от Прокъл.[94] Трите прословути пътя на мистиката – очищение, просветление, единение (с Бога) – имали корените си в платонизма – неоплатонизма, особено в книгата „За мистериите" на Ямблих.[95] У Дионисий те преминават през всички триади на небесната и църковната йерархия. Целта на йерархията била „доколкото е възможно уподобяване на

Бога и единение с Него."[96] В църковната йерархия на тази цел служели 3 триади: кръщение – причастие – помазание; епископи – свещеници – дякони; монаси – миряни – нуждаещи се от очищение (катехумени, енергумени – обсебени, каещи се). Отделните триади в двете йерархии се отнасяли аналогично помежду си. Най-горната триада на небесната йерархия поради близостта си до Бог била единствената, получаваща непосредствено Божиите дарове; тя притежавала чистота, светлина и съвършенство повече от другите триади. Втората и третата триади от небесната йерархия можели да влизат във връзка с Бог посредством по-висшата триада. Техните задачи по същество се покривали с тази на първата триада, а именно – посредничеството при очищението, просветлението и съвършенството с цел уподобяване и единение с Бога. Старата неоплатонистка тритактност в отношенията между различните битийни сюжети: покоене в себе си (стоене на едно място, monḗ = μονή), изхождане от себе си (проява, próodos = πρόοδος), възвръщане към себе си (повръщане назад, epístrophḗ = ἐπιστροφή) проникнала системата на Дионисий. Само в обръщането към Бога, което в основата си представлявало връщане към изходната точка, членовете на йерархията изпълнявали своята задача да предадат Божиите дарове на стоящите под тях.

Третата триада на небесната йерархия създавала връзката с църковната йерархия. Архангелите (II степен) поддържали божественото просветление през престолите (I степен) и позволявали то да стане достояние на хората през ангелите (III степен). Следователно ангелите били мост между небесната и човешката (църковна) йерархия, те посвещавали хората в небесните тайнства. Лесно се вижда, че всъщност църковната йерархия не представлява точно отражение на небесната йерархия. Първата триада се състои от 3 тайнства, докато едва във втората и третата триада посвещаващите (свещениците) и вярващите застават един срещу друг. При изграждането на църковната йерархия Дионисий не прекалил със склонността си към систематизиране, а се съобразил с реалните отношения в църквата по онова време.[97] Епископът, на върха на втората триада, трябвало да преподаде очищението, просветлението и съвършенството на по-нисшите членове на църковната йерархия; в непрекъснато общение със свещеното сам трябвало да стане свят. Избраните и ръкоположените от епископите

свещеници (II степен на II триада) помагали на епископите в литургията и преподавали на вярващите (II степен на III триада) идващото чрез епископите Божие просветление. Дяконите (III степен на II триада) служели на очищението на III степен от III триада (катехумени и пр.); те действали като пазачи, лектори, екзорцисти, помощници в литургията. По силата на своя свят живот като I степен от III триада монасите се издигали над другите вярващи, но с ясното съзнание за подчинеността си на църковната йерархия. Да напомним, че около половин век преди появата на Корпуса, Халкедонският събор сметнал за нужно, да постави манастирите под разпореждане на епископите на епархиите. Докато на монасите се признавало съвършенство в духовно отношение,[98] вярващите използвали за просветлението си помощта на свещениците.[99] По аналогичен начин ставало очищението на катехумените от дяконите (III степен на двете триади).

Над двете йерархии стоял Бог, отвъд всяко познание и всяко слово, пронизващ и господстващ над всичко и в същото време безмерно превишаващ всичко в несметната си чистота. Силата и промисълът на Бог, по-високи от всяко човешко понятие, се простирали над всички степени на битие, без да се променя установения ред и свойствата на отделните творения. От споменатите по-горе три такта – покоене в себе си, изхождане из себе си и възвръщане в себе си – се пораждали и 3 вида движения на душата: на покоенето в себе си съответствало движението по права линия, абстрахиращото мислене; на изстъпването из себе си – спираловидното движение, дискурсивното мислене; на възвръщането в себе си – движението в кръг, мистичното съзерцание.[100] Всичко това е изказано с почти еднаква терминология у Прокъл, Плотин, Ямблих и Дионисий.[101] Прави впечатление, че за да изрази издигащата се над всичко Божествена същност Дионисий често струпва тавтологии и хипертрофии както и производни с наставката „hypér" (ὑπέρ = свръх). Тъй като още в неоплатоническата терминология Бог е изначално Едно и Простота, у Дионисий тези понятия редовно се интензифицират с представката „свръх-".[102] Изобилието от Божествена светлина преминала в прословутата мистична тъмнина.[103]

Струпването на стотици сходни изрази и калки, дори на цели изречения в неоплатоническата литература и у Дионисий

сий Ареопагит все още ни казва твърде малко за светогледа на последния. Въпреки всички формални прилики с езическия неоплатонизъм, християнската ориентация на неговото произведение е несъмнена. Космосът, обрисуван от Дионисий по образец на неоплатоническия, е чисто духовен космос, в който светските науки – математиката, астрономията, музиката – нямат никакво значение. Докато Прокъл лично почитал Бога на Слънцето, Дионисий открито заявява, че не желае да гледа на слънцето като на Демиург в античния смисъл.[104] Като християнин Дионисий свързвал с понятието за сътворението основните събития от живота и страданията Христови, виждал в Бога не само Творец, но и Спасител на човечеството. И нищо не може да промени различните формули и образи, взети от неоплатоническото учение за еманациите. На членовете на небесната йерархия Дионисий никога не приписвал Божи свойства за разлика от своите предшественици – неоплатониците. Цялото „йерархично познание" като преход от степен на битие към степен на битие загубило своя смисъл веднага щом Дионисий изоставил учението за еманациите. Според него познанието за Бог се постигало със спонтанна любов към Бога, чрез пълно излизане на човек от собственото му Аз и единението му с Бог.[105] От една страна, за Дионисий разликите между отделните нива и чинове в йерархията се изразявали чрез трансценденцията на един единствен Бог-Творец; дистанцията между твореца и творението нараствали безмерно, така че разликата в йерархичните степени се размивала в безкрайно малки величини. От друга страна, Ареопагит приписвал на Бога всички положителни свойства, които неоплатониците му оспорвали, и посочвал с безкрайната любов и милост на Бога път за преодоляване на огромното разстояние между Твореца и творението.[106] Така Дионисий като християнин можел и трябвало да се откаже от принципната в неоплатонизма идентичност на човешката душа и Бога и на нейно място да постави обожаващата сила на любовта към Бога, въздигаща душата до Него.

По въпроса за живота след смъртта Дионисий енергично поддържал християнската позиция и осъждал схващанията на езическите философски школи; той подчертавал здравата връзка между тялото и душата след възкресението и духовния характер на обещаното блаженство.[107] В описанието и тълкува-

нието на тайнството кръщение отново се появяват множество неоплатонически термини; всичко съществено в тайнството било спазено. Много дискутирано е издигнатото срещу Дионисий обвинение в монофизитство. Любопитен е фактът, че на Константинополския събор през 583 г. и православната, и монофизитската партия обявили съчиненията на Дионисий за своя програма. Ако някои изрази могат да се интерпретират в монофизитски дух, трябва да се има предвид, че Дионисий никога не е използвал програмната монофизитска формула на Кирил Александрийски, а е признавал в Христа и божеската и човешката природа; не може да се отрече, че е оставил последното твърде неопределено.[108]

От гледна точка на нашата постановка на проблема значението на Дионисий Ареопагит се състои в това: като автор на новия християнски светоглед от ранновизантийския период този непознат успял да победи със собствената ѝ диалектика и изтънченост една високоразвита философска система, последната за езическата античност – неоплатонизма, обвързал се отчасти с примитивни сили, за да се бори по-ефективно с християнството и го поставил [неоплатонизма] в служба на християнските интереси. Че в риториката и алегорезата надхвърлил целта, не бива да се преценя с антична мярка; това е друга работа. Огромното въздействие на неговото съчинение върху теологията на източната църква и католическия запад до края на средновековието, коментарите и преводите, както и влиянието върху видните теолози като Максим Изповедник и Тома Аквински говорят не само за значението на Корпуса, но и за необходимостта, от едно такова съчинение в края на късната античност. В съчиненията на Дионисий Ареопагит виждам една може би позакъсняла, но необходима християнска реакция срещу всеобщото активизиране на езичеството в рамките на неоплатоническата система на Ямблих, която използвал и император Юлиан. Предвид прогресиращото укрепване и увереност на новата вяра към 500 г. тази реакция не последвала във формата на полемика, а на духовно и формално оборване и разгром на теологичната система на противника. Че Дионисий си е поставил за задача да срази неоплатонизма със собствените му средства, проличава от един известен, но не винаги разбиран правилно откъс от едно негово писмо. В седмо писмо Дионисий отговаря на неприязненото обвинение

на един „софист“ на име Аполофан, че той – Дионисий – бил отцеубиец, тъй като по неверен начин използвал елини (=езичници) срещу елини. Дионисий не отрекъл това приписано му дело, но в своя защита казал, че е по-уместно да се твърди, че елините са използвали божии (християнски) оръжия срещу Божеството, опитвайки се да потиснат почитанието към Бога с изхождащата от Него мъдрост.[110] По всяка вероятност с това Дионисий намеквал за антихристиянската ориентация на съвременната езическа философия, т. е. неоплатонизма.

Сразяването на неоплатонизма от Дионисиевия космос на йерархиите имало свой аналог в предхождащото го духовно оборване на учението за еманациите от великите кападокийци. Формалната разлика между двете духовноисторически явления се състояла в това, че Дионисий реагирал с цялостна система на вече префинената система на неоплатонизма, създадена от Прокъл, докато за постиженията на кападокийците, преди всичко на Григорий Ниски, може да се съди по разпръснатите из техните съчинения възгледи на различни философски теми.

Чрез дейността на Григорий Тауматург оригенизмът станал известен в Кападокия: в рамките на образованието си кападокийските отци се запознавали с платонико-неоплатоническите идеи. Така напр. гносеологията на Григорий Ниски съдържала както перипатетически, така и стоически и платонически елементи; неговата антропология и космология издавали ползването на стоически източници (Посидоний).[111] Платоновият ерос бил тълкуван от Григорий като особена степен на християнското agápé, което между другото проличава и от коментара на Григорий към „Песен на песните“.[112] Тъй като според Григорий душата като огледало носи в себе си образа на Бога, то в стремежа си към единение с Него трябва първо да се почисти този образ.[113] Ако на места в Григорий се среща платонистката картина на падането – отпадане на душата, то той преодолявал платонико-неоплатоническия възглед за божествеността по същество на душата. Между Бог и душата съществувало само средство, което подтиквало душата към това, да се стреми към причастност (méthexis = μέθεξις) към Бог, към обожение (théosis = θέωσις). В свободната си воля душата била подобна на Бога, но нейната тварност обуславяла непре-

станния ѝ стремеж към благото и истинно битие, доколкото Бог бил самото това благо и истинно битие.[114] Така Григорий съзнателно християнизирал платонистките елементи в ученията за душата. Е.Иванка показа много добре, как кападокийците особено Григорий Ниски, са съумели да избегнат Сцила и Харибда на неоплатоническото учение за еманациите и дуализма в схващането за отношенията между Твореца и творението. На неоплатоническата теза за изхождането на света от същността на Бога, от преливащата в много степени пълнота на битието в плотиновия смисъл Григорий Ниски противопоставил юдео-християнската идея за сътворението. Дуализмът, който въздействал на кападокийците както от ирано-персийския регион, така и оригенизмът целял да изведе появата на света от един враждебен на бога принцип, материята или злото. Въпреки че тук и там изплува Оригеновия начин на мислене и изразяване у Григорий Ниски, кападокиецът полемизирал с основната тенденция на дуализма и недвусмислено заявявал, че злото не съществува само по себе си, но е зависимо от волята. С последователно промисляне безкрайността на Бога Григорий оборвал теорията на Ориген за вечния кръговрат (kýklos = κύκλος): отпадането на душата от Бога, възвръщането ѝ към Бога, пресищането ѝ, новото падение и пр. Човекът в своята крайност бил обречен на вечно движение: усъвършенстването на душата се схващало като постоянен ход, непрестанно движение към Бог. Мистичното единение с Бог било единение в любов, възможно по Божия милост. В християнски дух човекът за Григорий бил мост между духовния и материалния свят, облагороден и спасен едновременно чрез въплъщението, което като израз на безкрайната любов на Бог към човека действала като необходимо условие за unio mystica.[115]

У Григорий Ниски реминисценциите от античната философия оставали повече на повърхността, ако и когато сестрата на Григорий Макрина да се появява в диалога му за душата и възкресението като Диотима в Платоновия „Пир". Важно било отстраняването на заплахата за християнския светоглед, идваща от дуализма и неоплатоническото учение за еманациите, и полагането на духовния фундамент, на който щял да се гради християнската средновековна мистика на Изток и Запад.

3. Езическа и християнска риторика

Образцовата за всички епохи Атинска демокрация от V в.пр.Хр. била благодатна почва за развитието и процъфтяването на красноречието в политическите и съдебните речи. Представата на гърците за красивото и типичното за тях понятие за „златната среда", а също тъй и дълбоко вкорененатa наслада от агона, от състезанието във всяка форма, способствали това развитие и за няколко десетилетия поставили основните на едно ораторско изкуство, риториката, без която е немислима гръцката и византийска духовна история. Софистите от времето на Сократ разбирали политическото и практическото значение на това ново изкуство и се заели с изучаването на правилата му. Един от тях – сицилиецът Горгий, популяризирайки играта с риторическите фигури и звученето на думите, станал основател на една, загрижена за бароковата естетика риторика. На теория тази софистка риторика разчитала на произнесената дума, на акустичното действие – принцип, към който се придържала византийската риторика до самия край.

През IV в. пр. Хр. в Атина се водела един вид духовна борба, състезание между философия и риторика за приоритет в образованието на младежта. Както Платон наследил Сократ и се борил срещу формализма и релативизма на софистите, така и Изократ доразвил в своята енциклопедична програма за ново общо образование софистката идея за едно не само формално, но и възможно най-многостранно образование. Възникналата по това време конфронтация между философи и оратори надживяла късната античност и продължила във Византийската империя. Със залеза на старата атинска демокрация устройството и формите на живот в елинския свят окончателно се променили. Политическата функция на оратора в елинистическите царства както и по-късно в провинциите на Римската империя била по-различна отколкото в Атина на Перикъл. Последният голям оратор, обявил се срещу господаря на бъдещето, бил Демостен. Неговият политически противник Изократ разчел по-добре знаците на времето и се поставил в услуга на македонската монархия. По време на Елинизма в Римската империя политическата дейност на ораторите се свеждала до съветване на владетеля почти във формата на така популярните „Княжески наръчници" и до подкрепа политиката

на правителството. Най-характерния вид публични речи бил енкомионът – похвално слово към владетеля или друго високопоставено лице. Заедно с това реториката продължавала да се използва в съда и училищата. Каквото загубила като влияние върху обществения живот, компенсирала с последователно и успешно налаган диктат над всички жанрове в гръцката литература. Не само съдебните и упражнителните речи, преподавани в училищата и заучавани наизуст, но и съчиненията по история, литература и критика, като и цялата специализирана литература, епистолографията все повече се подчинявали на изискванията на реториката. През Късната античност и поетичното слово започнало да спазва правилата на реториката, от които не се освободило и по време на византийската империя. Само гении като Роман Сладкопевец можели да съчиняват все още големи произведения с непреходна стойност. Неблаготворното влияние на реториката, което не пощадило и превъзходни поети като Григорий Пизид, (VII в.), подминало единствено оазиса на народното творчество. Това едностранчиво развитие може да се обясни с това, че от времето на софистиката и на Изократ реториката станала важна съставна част от висшето образование. По времето на империята и във Византия реториката затвърдила приоритета си в системата на образованието.

През последните предхристиянски векове се обособили две направления в гръцката риторика според стиловите особености, които силно си съперничели. Едното усъвършенствало използваните още от Горгий барокови изразни средства в една помпозна, боравеща с всякакви изтънчени ефекти дикция, и било наричано обикновено „азианизъм“ по средата, където възникнало. Другото изисквало връщане към стария атически диалект не само в граматическите форми, които се различавали от гръцкото койне, но и в стила, който трябвало да се доближава до простия и ясен израз на старите атински автори Лизий, Ксенофонт, Платон. Като духовно умонастроение „атицистите“ били в плен на старото, отмрялото и постоянно рискували да изпаднат в суховатост. По време на Римската империя двете течения в реториката имали именити представители в рамките на т. нар. „втора софистка“ (II–IV в.). Основните понятия и учението на азианците и атицистите били включени в програмите на ораторските школи. Не само ораторите,

но и всеки автор, който държал на себе си, трябвало да овладее тази материя и да използва средствата на ораторското изкуство в съчиненията си, като съдържанието оставало на втори план. Който пренебрегвал тази условност поради липса на образование или пък нарочно и се опитвал да пише без риторичните похвати, трябвало да се примири, че произведенията му няма да се смятат за литература.

Как реагирало християнството на тези условности, твърдо установени още от началото на императорската епоха? Струва си да припомним направеното по-горе разсъждение. Отначало на Христос и апостолите били съвършено чужди каквито и да било грижи за формата и стилистиката на новото учение. Като прости хора от народа апостолите и не били в състояние да прибягват до риторичните изразни средства. Сериозността и етоса на Евангелието не били подходящи за ораторски техники. Както апостолите, така и последователите им от следващите поколения проповядвали обикновено простичко, но затрогващо сърцето, като разчитали не на формата, на съдържанието.[115a] В средата на II в. вече се забелязва влиянието на Втората софистика върху християнската литература. С бързото разпространение на новата вяра по цялото ойкумене и най-вече с включването на крепостите на античното образование и традиция като Атина, Александрия, Антиохия и Рим в обхвата на християнската мисия, нараснал и броят на учениците-християни, образоващи се в езическите школи в правилата на езическата риторика. Най-старата запазена върху папирусен кодекс от III в. проповед за Великден, тази на епископ Мелитон от Сарди,[116] показва в изобилие ритмизация на речта и други елементи от азианския стил.[117] Не може да се докаже,че отците на църквата са отстъпили пред изискванията на риториката неволно и лекомислено. Все по-ясно осъзнавали несъответствието между християнското учение, определено от предмета, т. е. от теологичното и нравственото съдържание и езическата литература, отдала се изключително на формалното, на риторичните техники и ефекти. Църковните отци виждали в риториката склонност към неистинност, към изопачаване на фактите и непрекъснато я отричали като изкуство на лъжата и блъфа.[118] Климент Александрийски характеризирал празнодумството на софистката риторика така: „На поток от думи, капка съдържание“.[119] Принципната позиция срещу езическата рито-

рика била използвана в християнската полемика с еретиците. В пространната си полемика срещу Евномий Григорий Ниски посочил като недостатък изобилието от риторически похвати. Порицавал безвкусицата в употребата на риторични фигури, префинената ритмизация на речта и прекалената употреба на isókola (ἰσόκωλα), еднакви по дължина части на изречението) и homoiotéleuta (ὁμοιοτέλευτα), римоподобно звучене в последните срички в края на частите на изречението).[120] В учението по риторика брат му Василий му втълпявал, че най-важното е истината. И Григорий Назиански добре съзнавал принципната разлика между езическата и християнската риторика, както свидетелства едно писмо до Григорий Ниски.[121] Още в първата си хомилия Синезий казва:"Бог не се грижи за помпозния стил; Божият Дух е отвъд стиловия педантизъм."[122]

Само че теоретичната постановка не винаги се покривала с практиката на църковните отци в епархиите им. Повечето от тях получавали обичайното висше образование и следователно разполагали с инструмент за упражняване на ораторските изкуства. Това, че езичниците обичали да се майтапят с християните от първите векове, та до времето на Теодорет, т. е. V в. поради ниския социален статус и образователен ценз на апостолите,[123] обяснявал стремежа на християнските автори с ораторско образование да покажат на езичниците, че собствените им съчинения са съобразени с правилата на реториката. Още Климент Александрийски използвал широко изразните средства на съвременната му езическа реторика.[124] Василий Велики бил ученик и приятел на езическия оратор Ливаний, който се прекланял пред строгия атицизъм в изцяло запазените му събрани съчинения от слова и речи. Отношенията ученик-учител прераснали в кореспонденция (в по-голямата си част неавтентична) между двамата. По принцип Василий отричал езическата реторика. Ето защо препоръчвал на житиеписците, да изоставят задължителното според реториката описание на семейството, родния град, на рода на героя. Но предците и средата на героя били от значение за авторитета на почитания, а напротив – светецът сам ставал образец за своето обкръжение и оказвал влияние върху следващите поколения.[125] Но в някои части от произведенията си, в пламенните Ekphraseis (Ἐκφράσεις, *описания*) и в хомилиите за Hexaémeron, (Ἑξαήμερον, история на сътворение) Василий смятал за изключително це-

лесъобразно, да се изразява риторично.[126] Също и Григорий Ниски, който постоянно упреквал Евномий в различни риторични слабости, не само че имал ораторско образование, но и практикувал занаята на ритор преди да приеме църковен сан под влиянието на Григорий Назиански.

Разминаването между теория и практика било най-явно у Григорий Назиански.[127] Като ученик на един от най-известните оратори по онова време – Химерий, кападокиецът се отдал в риторично отношение на азианството, понеже то съответствало най-много на собствения му темперамент.[128] Григорий използвал така свободно и убедително антитезите във формата на isókola и homoiotéleuta, разделянето на изречението на много малки части (kommata = κόμματα), множество риторични фигури и играта с думите, анафорите (повторенията на думи) риторичните персонификации и мн. др., че съчиненията му се превърнали в истинска ораторска съкровищница за покъсните поколения. Вече бе споменато, че реториката останала през цялото съществуване на Византийската империя като учебен предмет, което поставяло пред преподавателите по риторика от средно- и късновизантийския период задачата, да извлекат примери за упражненията от християнските автори, т. е. най-вече от съчиненията на авторитетните отци на църквата не само поради светогледни съображения, но и поради липсата на подходящ материал. Сред отците на църквата, уважавани като оратори от следващите поколения, на първо място с голяма преднина стои Григорий Назиански. Запазените 45 хомилии били считани от византийците за образцови, така, че били многократно преписвани и размножавани в различно оформление и с различно качество. Що се отнася до украсените с миниатюри преписи на хомилиите, историята на книжната живопис и днес има полза от тази популярност на Григорий. Доказателство за използването на Григориевите хомилии в упражненията по риторика дават голям брой ораторски схолии.[129]

Че Григорий умеел не само да използва риторичните изразни средства, но и да теоретизира върху реториката, показва 51-то писмо до племенника му Никобул. Този известен в историята на епистолографията текст посочва правилата, задължителни за литературното писмо и проследими през цялата история на византийската литература. Като единствен

критерий в дискусионния въпрос за дължината на писмото (имало прекалено дълги дидактични послания, както и прекалено кратки писъмца) Григорий посочил целесъобразността и „златната средина". Изказът, който трябвало да удовлетворява както образовани, така и необразованите служел на яснотата и понятността на писмото. За да се опазел стилистичния чар (charis) било нужно авторът умерено да използва художествените тропи и само когато било уместно да цитира пословици, закачки и гатанки. Тропите трябвало да бъдат умерено на брой; антитези – párisa (πάρισα) и isókola трябвало да се оставят на софистите, във всеки случай да се използват за пародиране. Естествеността трябвало да превъзхожда изкуствеността.[130] Когато поради това писмо обвинили Григорий, че сам не спазвал изложените правила,[131] той направил следната уговорка: в художественото слово важат други закони, различни от тези в хомилиите и декламациите. Наистина, трябва да признаем, че в писмата на Григорий горепосочените тропи се срещат твърде често.[132] Особено показателен ми се струва краят на скицираното писмо. Теоретизирайки върху епистолографията Григорий осъзнал езическия по същество характер на този въпрос и споделил:"... може би това не ни подхожда, тъй като нашето усърдие служи на по-големи цели". Няма съмнение, че е имал предвид спасението на душата от теологията.[133]

Тъкмо в преценката на формално-риторичното откриваме у Григорий Назиански едно обусловено от християнската му позиция и темперамент хронично колебание. Григорий Тауматург се похвалил на учителя си Ориген, че той, не се занимава като „работливите ритори" с дреболии – напр. грижите на пуристите, дали някоя дума е чисто гръцка или не.[134] Григорий Назиански държал на реториката и голямото значение на граматиката, която в името на благородния гръцки език пречиствал речта от варварско звучене.[135]

Можем да подходим двояко към учудващата ни понякога страст на великите кападокийци към реториката с всичките ѝ формални езикови умения. Би било неестествено, ако тези мъже, при условие, че са имали голяма дарба и изключително образование, не биха се възползвали от възможността, да поставят красноречието си изцяло в служба на християнството. Освен това подпомагала и изключително подходящата за разпространението на реториката атмосфера на отклик сред пуб-

ликата, който лесно давал на добрия оратор чувството за вътрешно удовлетворение, за съвършена власт. Естествено аплодисментите винаги са значели много за ораторите. В прощалната си реч пред Константинополската община Григорий Назиански признава, че ръкоплясканията на слушателите са го вдъхновявали.[136] Напразно Йоан Хризостом се опитвал да забрани лошия обичай, да се ръкопляска в църквата. Всяка сполучлива фраза, всяка одобрявана от публиката тропа били награждавани с аплодисменти; Златоуст трябвало да се примири с този навик на паството. Едва ли му е било лесно, да крие своето задоволство от шумното признание на ефектната му риторика. По-малко изтънчените натури с охота приемали аплодисментите на публиката и започвали да театралничат. Например за Павел от Самосата, заемал патриаршеската катедра в Антиохия от 260 до 268 г., Евсевий разказва, че говорел не като епископ, а като софист и шарлатанин.[137] Важно крачел по подиума на високата си трибуна и се тупал по бедрото, което предизвиквало още по-силни овации сред слушателите, на една скромна група обаче това не допадало.

Ако в случая става дума за крайно очебиен случай, то не бива да се подценява риторическото въздействие поради взаимното влияние оратор-публика. В прощалната си реч Григорий Назиански говори прочувствено за слушателите, тълпящи се край олтара, като за нещо, от което ще трябва да се лиши. Проповедите му били официално записвани от стенографи, като основа за по-късна публикация; обикновените посетители на църквата също са водели бележки за някои особено удачни тропи, сравнения и образи.[138] Несъмнено това носело удовлетворение на проповедника, макар да бил наясно с нищожността, дори зловредността на тези чувства, за съдържателното въздействия на словата му. През Късната античност риториката създала една всесилна конвенция, на която в известна степен се подчинявали и отците на църквата. Дейността на оратора не бивало да се разделя от съпровождащата я публичност и imitatio. Това се отнасяло както за по-големи, така и за помалки групи слушатели, засягало императорските слова, хомилиите и писмата. През античността и по време на Византийската империя художественото писмо минавало за произведение на ораторското изкуство, четено на глас, разпространявано сред познати като образец за подражание. Вече стана

дума за 51-то писмо на Григорий Назиански. Показателно за отношението на Втората софистика към писмото е едно писмо от кореспонденцията между Ливаний и Василий. Кападокиецът написал „красиво" писмо до софиста, а последният описал типичните събития при получаването на писмото, което пристигнало посред радостта на Ливаний:

„Когато пратениците ми предадоха писмото, прегледах го отгоре до долу в пълно мълчание и казах: „победен съм!", усмихвайки се радостно. „В какъв смисъл победен?" – попитаха те, „и как така не ти е мъчно, че си победен?" „От красотата на писмото" – отговорих, "съм победен. Василий е Победителят; той ми е приятел и затова се радвам." След тези думи пожелаха сами да се запознаят с писмото. Алипий го четеше, другите го слушаха. Единодушното им мнение показа, че не съм се излъгал. Четецът излезе с писмото да го покаже и на други и ми го върна с голямо удоволствие. Пиши по същия начин и побеждавай: това значи, че и аз побеждавам."[139]

В характерното преувеличаване на неговата ценност, писмото се явявало не само обект на благоговение от страна на софистите, но и средство за естетична надпревара и преценка за оратора. Всички искали да се запознаят с писмото и единодушно да дадат мнението си. За четеца не стигнала тази гласност, но той излязъл и се опитал да го покаже и на други. Вероятно е възнамерявал, да го прочете втори път, за да забележи особено сполучливите и ефектни тропи и сам да ги използва подражателно. Тази интерпретация се потвърждава, че през цялото съществуване на Византийската империя имало голям брой сходни места в епистолографската литература. Понеже ценененто и третирането на писмата като средства за ораторско образование и imitasuio винаги водело до подобни ситуации и през покъсните векове. В този домен на риториката християнството ни най-малко не променило езическите софистки нрави.

В друг пасаж Ливаний нарича публичното четене на писма „театър", в който артистът и слушателят взаимно се допълват.[140] Синезий пише на един свой приятел в Гърция, че устроил в Африка (Либия) „елински театър", за да прочете удивителното писмо пред голяма публика. След това представление той се прочул в Либия като писмописец.[141] Ораторът Прокопий от Газа (VI в.) съобщава на един приятел в Африка, че уредил „театър на духа", за да прочете писмото на приятеля си

пред цялата общественост на града; сега получателят в Газа минавал за духовит мъж.[142] Михаил Псел (XI в.) нарича ораторското четене на художествени писма пред по-голяма публика „панелински театър" на неговото време.[143]

Истински гръцката идея за надпревара до победа в писането на съвършени в риторично отношения писма може да се проследи в епистолографската литература през цялото съществуване на Византийската империя. Препредаването писмото на другите, които го взели като драгоценно съкровище и се опитвали да го използват за собствено imitatio, била типична ситуация за византийското писмо. Естетическата наслада, радостта от агона и единодушието в оценката на писмото по правило вървели ръка за ръка с идеята за последващото подражание. В 14-то писмо Григорий Ниски съобщава, че оставил едно писмо да обиколи всички присъстващи и така на всеки едни дал някакво съкровище; едни го препрочитали и наизустявали, други си го преписвали.[144] Това била ситуация и умонастроение, аналогично с тази на онези църковни посетители, които водели при проповедите на кападокиеца перата си и започвали да стенографират особено красивите места. Тук за пореден път се проявила невероятната консервативност на византийците в духовно отношение, тъй като същите нрави наблюдаваме в литературно-реторския живот и през следващите векове на империята, при династията на Палеолозите. Ученият Никифор Григора (XIV в.) поканил един свой приятел на „духовен театър", същия като този на Прокопий от Газа 800 г. порано.[145] Император Йоан VI Кантакузин четял писма пред аплодиращото го дворцово общество; Мануил II Палеолог събрал около себе си постоянен кръг ерудити, в който също се четяли и обсъждали слова, стихове и писма.[146]

Гореизложените примери създават впечатлението, че християнската епоха във Византия с нищо не променила възприетите от езическата античност риторични форми. Но прехода към новия светоглед съвсем не останал без отпечатък в произведенията на формално-духовното образование. Най-лесно това може да се проследи по цитатите, препоръчвани в ораторските школи. Докато езическите автори, представители на Втората софистика като Ливаний и Темистий, извличали своите цитати – било то от първа или втора ръка – освен от Омир, но най-вече от трагиците, историците и философите, то за хрис-

тиянските писатели, у различните автори – в различна степен и отношение, на мястото на класическата литература се явила Библията – Стария и Новия Завет.[147] Съществуват много хомилии и екзагези на кападокийците, както и на други църковни отци, в които напразно ще се търсят класически цитати. От времето на Климент Александрийски се наблюдава един стремеж, за който стана дума по-рано, чрез използването изказванията на езическите поети и мислители, да се докаже на светогледните противници не само собствената образованост, но и да се направят по-убедителни християнските догми.[148] Още Климент използвал един характерен метод, следи от който се усещат и през последните векове на Византийската империя. Въвеждането на класически цитати е било свързано по правило с места от Светото Писание по такъв начин, че оставаме с впечатлението, сякаш авторът иска да се гарантира спрямо своите читатели-християни, да не би да се окаже „външен човек". От времето на Климент „външността", „външната философия и образование" hoi éxo (oi ἔξω), he éxothen philosophía, paideía (ἡ ἔξωθεν φιλοσοφία, παιδεία) били обичайни названия за езичниците и тяхното духовно изкуство, върху които се бил отпечатал културно борбеният им произход.

Два примера от Stromateís могат да онагледят този обичаен начин на цитиране. Във връзка с описването на готовността за духовно приемане Климент споменава Платоновото „духовно око",[149] за да цитира веднага след него Исая и Соломон.[150] Непосредствено, но и по необходимост, след един впечатляващ цитат по Платоновите „Закони" и споменаване на Питагор, следва задължителен цитат от Светото Писание.[151] по повод полемиката си с „лъжливото изкуство" на софистиката Климент цитира 6 стиха от „Антиопа" на Еврипид, в които се противопоставял праведния характер на лъжливите думи в манера на софистката риторика.[152] Следвал цитат от „Послание до Галатеяните", отново в комбинация с Платон.[153] Замисълът на автора проличава веднага с назоваването на гръцките философи „вдъхновени от Бога".

Този маниер на съчетаване на класически библейски цитати се наблюдава и у други църковни отци, макар и по-рядко. Особено място заемали такива съчинения като Praeaparatio evaangelica от Евсевий Кесарийски, в което следвали цитат след

цитат от античната философия.[154] В средно- късновизантийския период, когато полемиката с езичеството отдавна била вече история, обичаят да се съчетават езически и християнски цитати все още се пазел. Това се отнасяло и за XII в., напр. у Евстатий от Тесалоника[155] и Никита Хониат. У последния автор преплитането на езически и християнски цитати, по-малко или повече удачното свързване на двата елемента в рамките на едно изречение или мисъл, достигнало единствена по рода си плътност.[156] В сватбеното слово за император Исаак II Ангел възгласът на Телемах: „Това е домът на Зевс и богатствата му."(Одисея 5,74–79) е последван от думите на Варлаам (Числа 24,5 сл.): „Колко хубави са твоите шатри, Иакове, твоите жилища, Израилю!" Императорът се появявал „величествен като покоите на булка, отворени за младоженеца" (Пс.18,6) или като „слънце, изгряващо от вълшебно езеро" (Одисея, 3,1). Един до друг стоели Ниоба, Давид, Диоскурите, Йеремия. Щедростта на божествения император се основавала не само на Евангелието (Матея 7,7 сл.), но и на сравнението с божествения Одисей, който управлявал като нежен баща (Одисея, 2,47.)[234]

Плътното съчетаване на Омировите изрази и епитети с цитати от Светото Писание правело съответните пасажи като кръстословица. Един висш духовник, натоварен със задачата да раздава хляб, предупредил Никита, да не дава „червена змия". Става дума за една реплика от Лука 11,11: „И кой баща от вас, ако син му поиска хляб, ще му даде камък! Или ако поиска риба, ще му даде змия вместо риба?" Епитетът „червен" за змията изхожда от една известна сцена от „Илиада" (2,308) По същия начин Никита нарича византийските монаси „на миещи нозете си у нас спящи на пода" – скрита алюзия за Омир, където народът е наречен с тези думи (Илиада, 16,125) Това превърнало се в игра на криеница комбиниране на класически и християнски цитат и изрази доставяло на византийските автори също толкова радост, колкото и на слушателите и на читателите, когато отгатнели скритата реминисценция или си спомнели съответното място у Омир, трагиците или Светото Писание, че това се правело съзнателно, потвърждавали думите на Никифор Хумнос, приятел и по-късно враг на Теодор Метохит, живял в края на XIII в. – началото на XIV в. По въпроса за дословното цитиране той бил на мнение: „Където не съществува необходимост, ми се струва за предпочита-

не, да използваме различна форма и промени, леко да намекваме, откъде е цитатът, и същевременно да поприкрием, понеже и това придава на речта възвишена красота и доставя на слушателите най-голямо удоволствие, когато открият цитата."[157]

Приблизителната представа за влиянието на християнството в областта на бившата езическа риторика може да се добие от статистиките за съотношението между езическите и християнските цитати у всички византийски автори. Не бива да се подценява и този метод тъй като броят и видът на цитатите зависел не само от епохата и темперамента на автора, но и от стиловите особености на съответния литературен вид. По принцип може да се твърди, че с малки изключения отците на църквата имали категорично предпочитание към библейски цитати по догматични, екзагетски и морално-теологични съображения, а не за да се кичат с ученост. У по-късните византийци процентното съотношение на класическите цитати спрямо библейските зависело от нивото на образованост на автора. Един ерудит като Евстатий от Тесалоника, оставил големи коментари върху, „Илиада" и „Одисея", владеел много добре класическата литература и несъмнено имал големи възможности в цитирането. Едновременно с това бил и митрополит и виден познавач на Библията. Едно проучване на речите му (22 на брой), издадени отдавна в дебел том, показва забележителен превес на цитатите от Светото Писание пред тези от светските автори: 900 цитати от Библията срещу 600 от светската литература.[158] Впечатляващо е съотношението Стар Завет – Нов завет: приблизително 13:4. Сред светските цитати повече от 1/3 принадлежат на Омир; всички други автори като Плутарх, Хезиод, трагиците остават доста назад.

През цялото съществуване на византийската империя писмото и упражнителната реч останали в оковите на античната риторика. В писмата на един християнски ритор като Прокопий от Газа (поч. 526 г.) трябва да се търсят скромни намеци за неговото християнство, изчерпващи се със споменаване тук-там на Божественото провидение.[159] Ето защо в писмата, както и в упражнителните речи на Прокопий, живеел един фиктивен езически свят от божества, облечен в дрехите на пуристкия атицизъм: Афродита и Адонис, Ерос, Еросите и Музите, Зевс, Аполон и Хермес се явявали навсякъде по най-естествен начин. Определени риторични клишета от епистолографията

се срещали през цялото съществуване на Византийската империя.[160] Хермес Логий, като бог на ораторите бил призоваван не само от Ливаний и Юлиан, но и от Псел (XI в.), Теодор II Ласкарис (XIII в.), Григорий Кипърски (XIII в.) и Мануил II Палеолог (XIV–XV в.). Желанието си да посети получателя на крила византийският епистолограф охотно обличал в митологична картина. Сравнявал се с Персей, който с помощта на крилатите са обувки търсил Горгоната в далечния Запад. Прокопий от Газа, Никифор Уран (X в.), Псел и Михаил Хониат (XII в.) използвали в писмата си тази картина. Още по-често във византийските писма се среща сцената на Одисей и сирените като символ за непреодолимата притегателна сила на любимия приятел. Понякога Сирените се използвали като метафора за красноречието на приятеля, без той да бил наричан изрично Одисей. За тази взета от „Одисея" картина могат да се приведат примери от Теодорет (V в.), Синезий и Прокопий през Теофилакт Симоката (VII в.), епистолографите от X в., Псел и Плануд (XIII в.) до Димитър Кидон и император Мануил II. Други митологични „хрумвания" имали стойност на уникати. Йоан Цецес (XII в.) съобщава на митрополита на Тесалоника, че можел да се сравни с Диоскурите, Кастор и Полидевк: както те прекарвали един ден на Олимп и един – под земята, така и той един ден бил жив, и един – мъртъв.[161]

Въпреки че писмото и упражнителната реч запазили някои стари езически мотиви до късновизантийския период и сред тях могат да се открият голям брой текстове, които споменават името на Бога една от трите Божествени ипостаси, Богородица, апостолите или светците. Ако обаче се обърнем към жанра на пространните слова, веднага прави впечатление обусловената от християнството промяна в предмета. При някои теми напр. в сватбените речи християнският колорит се ограничавал до библейски картини и цитати. От християнска гледна точка погребалните речи, напротив, трябвало да съдържат съвършено различна мотивация за украшения на живите във връзка с възкресението и живота след смъртта. Ако понякога напр. Григорий Назиански прибягвал до старите форми на епитафия, това не било нищо друго, освен наливане на ново вино в стари мяхове.[162] Mutatio mutandis същото важало и за агиографската проза. Нарастващата с течение на времето група от светци „биографи", т. нар. панегеристи, заимствали мно-

го от формалното в езическите образци. Според правилата на езическия енкомион в началото се давали биографични сведения за героя. Според изискванията на риторичния ekphrasis (ἔκφρασις, точно описание) някои сцени от мъченичеството били рисувани с големи подробности. Въпреки точното придържане такива произведения били изпълнени с по-друг дух отколкото езическите образци. Докато традиционните форми, преподавани в ораторските школи през Късната античност, и по време на Византийската империя били предадени на един напълно фиктивен материал като предмет, то на християнската риторика се удало с лекота, особено през ранновизантийския период, да изпълни тези стари, отдавна кухи форми с ново съдържание.

4. Висше образование

Висшето образование е онзи елемент от духовния живот на Византия, за който все още знаем твърде малко. Това се дължи на оскъдното и твърде двусмислено предание. И до днес не сме наясно по различни пунктове от „университетската история на Константинопол"; дали е имало прекратяване и възстановяване или само реорганизация на едно вече съществуващо висше учебно заведение. Навикът на византийците – при цялата им слабост към титлите да не ги предават точно, неусетните промени във формулировката на титулатурата по стилистични съображения, за да избегнат повторенията, внесли своята лепта в потулването на някои факти. Все пак може да се каже, че в това отношение влиянието на църквата във Византия нараствало.

През ранновизантийския период отношението на църквата било изненадващо свободно към училището изобщо и към висшето образование в частност. Началното образование в Египет следвало вековните форми на елинистическото образование до последните векове на византийското господство преди завладяването от арабите (642 г.). Фрагментите от папирусни тетрадки съдържат като упражнения по писане древни имена от гръцката митология също както и по времето на Птолемеите; само нарисуваният отпред кръст показва, че времето е друго.[163] За онези, чиито родители предварително ги би-

ли обрекли на духовническото поприще, не съществувало християнско основно образование, а постъпвали направо в средното училище. Едва на онази степен на образование, която и през късната античност, и по времето на Византийската империя представлявала нещо средно между висшето и средното образование, на младите теолози се предоставяла възможността да слушат „християнските философи". Още апологети като Юстин държали това образование в тесен кръг; александрийците Климент и Ориген го поддържали в рамките на своите школи, където теологичното образование се основавало на старото елинистическо общо образование (enkýklios paideía = ἐγκύκλιος παιδεία). Странно, но след Ориген, нито в Александрия, нито в по-големите градове на империята, не се открили и школи. Дотолкова през вековете на първите Вселенски събори интересът на широките маси бил ангажиран в теологичните, най-вече догматични въпроси – Св. Троица – третата Божествена ипостас, христологичната проблематика, че освен най-обикновена катехетика и проповедите за придобиване на по-задълбочени теологични познания единственият път бил частните уроци. По този път явно тръгнали всички велики църковни отци като кападокийците и Йоан Златоуст, които определили духовно-историческия облик на ранновизантийския период. Любопитно е, че тези мъже не мислели да създават християнска школа за основно и средно образование. Без съмнение те въздействали със своя пример и проповеди на по-младото поколение. Дори самият св. Августин, който дълго време се занимавал с теорията на възпитанието, изглежда не е имал такива планове.[164] Възможно е, изхождайки от личния си опит, кападокийците да са преценили трезво и положително предимствата на класическото езическо образование, както и възможността за християнина да посреща опасностите. Тъй като не съществували други възможности за получаване на по-високо образование освен в старите школи, с течение на времето забраната на император Юлиан се превърнала за християните в обричане на необразованост. Средното и висшето образование в Източната римска империя през IV–V в. се намирало в ръцете най-вече на езичници учители и професори. Опитът на Ориген, след изгонването му от Александрия, да основе християнско училище в Кесария Палестинска, конкурентно на съществуващите езически училища, бил ефимерен. Григорий Та-

уматург и някои други вкусили плодовете на това богато и високо образование, което след Ориген било продължено от ученика му Памфил от Берит. В градското училище в Кесария срещу високо заплащане преподавали езичници-граматици и софисти; имената на много от тях са известни и днес.[165]

Малко са сведенията ни за висшето образование във византийската столица в първите векове след заемането на властта над цялата империя от Константин (324 г.). Всичко, което можем да кажем е, че то се намирало в ръцете на видни професори и редовния състав на катедрата. На по-твърда почва стъпваме с едикта на Теодосий II (и Валент III) от 27 март 435 г., включен в Codex Theodosianus със заглавието De studiis liberalibus (Cod. Theod. XIV 9.3= Cod. Just. X 19.1,8), който първоначално бил подготвен от Валентиниан I, Валент и Грациан през 340 г. за Рим (Cod. Theod. X.9,1).[166] Тук за първи път се прокарвала ясна граница между професорите на държавна служба с особени привилегии и частните преподаватели (на свободна практика). Помещенията на висшите училища – на Капитолия – както и броят и видът на катедрите били точно определени: по 10 гръцки и латински граматици, 5 гръцки оратори (sophistae), 3 латински оратори (Romanae eloquentiae oratores), 2 новооткрити професури по право и философия, общо 31 професури. Твърде високите заплати на професорите, които в късната античност били изплащани от държавата, не се облагали с данъци от времето на Веспасиан.[167] Преподаването ставало пред auditorium, студентите си водели записки; имали право на въпроси и дискусии. Гръцките ръкописи на някои текстове, предимно от философско естество в най-широкия смисъл на думата, носят в заглавието си информация за предмета на лекцията и лектора: „Според доклада на Х.Х. за ..."[168] тогава философията, наред с частите, наследени от античността – логика, етика, физика, включвала и предмети от по-късния квадривиум – аритметика, геометрия, музика, астрономия. Още Ориген преподавал в Кесария наред с „чистата" философия от логика и физика, също и математика и астрономия. Племенникът на Григорий Назиански имал възможността да изучава освен граматика и риторика и философските дисциплини – логика, етика, физика и астрономия. Що се отнася до броя на изучаваните предмети, значението на Теодосиевия едикт се състояло главно в явната мобилност при следването: философ-

ските предмети можели да се следват в Атина и Александрия. Студентите по право предпочитали да учат в Берит, но преди това трябвало да завършат граматика и риторика. От времето на Теодосий в университета в Константинопол се изучавали всички предмети, което на запад станало едва през XIII. Не се преподавал само един предмет – теологията. Въпреки огромното ѝ значение в много отношения за Византия, тя и в покъсните векове била рядко изучавана дисциплина в държавния университет. Докато през зрялото средновековие в западна Европа теологията се изучавала наред с точните науки, то във Византия тя била отделена от тях, защото не множели да забравят езическия им произход и постоянно ги противопоставяли на теологическата наука с традиционното наименование „външни“ (*ἔξω θύραθεν*).[169] До втората половина на V в. обучението и следването във висшите училища на Византийската империя останали домени на езичниците. Това се отнасяло както за Атина, където господства неоплатонизмът, така и за Александрия и Констнатинопол. Беритските студенти по право често не намирали никаква подкрепа в професорите в борбата си срещу култа към Изида и други реликти от езичеството и направо се обръщали към епископа.[170]

Едва след случая с Памперий от Пентаполис – поет, първоначално професор в Атина, а при император Зенон и в Константинопол, участвал в антиправителствен заговор с исавъра Илос – кроели планове за връщане към езичеството,[171] започнали гонения на езичниците професори от университети в империята. Византийският лексикон „Суида“ съобщава за бичуване на александрийския професор Хиерокъл в Константинопол.[172] Това движение достигнало целта си в едикта на император Юстиниан, който признал Venia legendi на православните християни, а на езичниците и еретиците – не, както и всякакъв друг вид държавна или военна служба. (Cod. Just. I 5,18,4) Професорите неоплатоници от Атина понесли последиците и през 529 г. се установили в империята на Сасанидите; висшето училище било закрито. По друг начин се развили нещата в Александрия. И тук по Юстинианово време тон давали професорите-езичници, макар, че в университета имало много слушатели-християни. Въпреки това, александрийците успели да избегнат съдбата на висшето училище в Атина. Главна заслуга за това имал коментаторът на Аристотел Йоан Фило-

пон. Той, синът на Ермей, започнал да посещава лекциите на философа Амоний на 20-годишна възраст, дължал прякора си „Ревнител" на групата активни християни – лаици, наричани така в Египет.[173] В критичната 529 г., когато била закрита атинската академия, Йоан Филопон изпълнявал длъжността пълномощник (grammatikós = γραμματικός) при Амоний. Същата година написал съчинение срещу атинянина Прокъл „За вечността на света". Едва ли хронологичното съвпадение е случайност. С недвусмислената си християнска позиция Йоан явно се опитал да реабилитира своя учител, а оттук и университета в очите на правителството.[174] Така Йоан, който бил и официален издател на лекциите на Амоний, осигурил по-нататъшното съществуване на заведението. Във всеки случай, професорите трябвало да приемат християнството. Те били готови да направят този компромис, както и атинските си колеги, и могат да си припишат заслугата, че университетските им занимания продължили и след завладяването от арабите. Йоан Филопон, известен и като математик, и последователите му Олимпиодор, Стефан, Давид Илия, известен с коментарите си върху Аристотел, всички били християни. Със смяната в светогледа, от само себе си се разбирало, че освен учението на Аристотел оттук нататък щяла да се изучава и християнската теология. През 718 г. професорите се преместили от Александрия в Антиохия, откъдето в средата на IX в. училището се преместило в Багдат. По този път перипатетизмът проникнал в арабските страни и оплодил мусюлманската наука, откъдето след векове върнал на латинския запад някои ръкописи, загубени в гръцкия си оригинал.

Юстиниановата епоха интензифицирала обучението по право в университета в Константинопол, което намерило израз в увеличаване броя на преподавателските места. От 8 професури по право през 533 г., 4 можели да се защитят в Берит и 4 – в Константинопол; спрямо 425 г. били открити 2 нови преподавателски места по право.[175] Имало и лекции по медицина, без пряко потвърждение за професури. Латинският бил изучаван с оглед правната кодификация и римската императорска романтика. Няма преки сведения за висше училище по теология както за по-рано, така и за по-късно. Когато ставало дума за такова византийците давали за пример теологичната школа в сирийския град Нисибис.[176] Византийското правителство изисквало от дър-

жавния университет, първо, да даде на всички кандидати за висши държавни служби формално ораторско-литературно образование. Чиновниците на държавата и императорския двор трябвало да отговарят на всички изисквания на дипломацията и вътрешната политика в писмена и устна форма. Ако желаели, можели да вземат частни уроци по теология.[177]

Както в много други области и тук в началото на VII в., т. е. с управлението на Ираклий започнал нов етап. По думите на Теофилакт Симоката от увода на историческото му произведение император Ираклий и патриарх Сергий били тези, които възстановили закритото от лошия тиранин Фока висше училище. Логично е да свържем възстановяването на университета с коментатора на Аристотел – Стефан, преселил се от Александрия в Константинопол, където се явил като *ойкуменикос дидаскалос* (οἰκουμενικὸς διδάσκαλος). Повечето хронисти свидетелстват, че в началото на иконоборчеството Лъв III (726 г.) закрил училищата с ранг *ойкуменикон дидаскалейон* (οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον). Можем ли да считаме Висшата патриаршеска школа, в която преподавали 12 професори под ръководството на *ойкуменикос дидаскалос*, за откритата от Ираклий и Сергий? С голяма вероятност. Често отправяното възражение, че *ойкуменикос дидаскалос* не значи нищо друго освен *professor publicus* (обществен професор) се опровергава от разсъждението, че колегията на 12 професори, ръководена от *ойкуменикос дидаскалос*, е несъмнено съзнателно подражание на Христа и учениците му – апостолите. Според мълвата в Патриаршеската школа, заменила Константинополския университет, се преподавали, теология и всички „езически“ науки.[178] Името на школата трябва да се свърже с оспорваната титла *ойкуменикос*, получена малко преди 600 г. от Константинополския патриарх. Йоан IV Нестевт (582–595) имал претенции към тази почетна макар и не първа титла, за която възникнал спор с папа Григорий Велики. Когато няколко десетилетия по-късно новата Патриаршеска школа получила това име, това бил косвен израз на претенциите на Константинополския патриарх. Тази школа била финансирана от самия император. Тъй като от никое друго държавно училище през VII–VIII в. няма с положителност следи, вероятно с право съществува мнението, че „в действителност при Ираклий и Сергий образователното дело в Константинопол минало в ръцете на Патриаршията по мирен път“.[179] Както винаги подробностите от отчета за раз-

рушаването на тази школа от Лъв III, са осъдителни: императорът наредил да бъде изгорена сградата заедно с духовниците-преподаватели.[180] Очевидно, съществуването на такова учреждение през иконоборчеството било немислимо.[181] Едва при Теофил (829–842) и през по-късните векове отново се появила титлата *ойкуменикос дидаскалос*.

Нов опит за съживяване на Константинополския университет бил направен 20 години след възстановяване на иконопочитанието. През 863 г. кесарят Варда назначил славния учен Лъв за ректор на светското висше училище, което се помещавало в Магнаурския дворец. Десетилетие преди това славата на Лъв като философ и математик стигнала до халифа ал-Ма'мун, който го поканил в двора си. Едва след това Лъв бил удостоен от император Теофил с професура, упражнявана в църквата „Св. 40 мъченици" – вероятно онази, която се намирала на средата, на главната улица на Константинопол.[182] Очевидно, става дума за един от филиалите на Патриаршеската школа.[183] Освен Лъв там били назначени и други професори, главно по предметите на квадривиума. Първо се изучавал тривиума – граматика (включително класически четива), риторика и диалектика. Фотий, а вероятно и Арета, били временно преподаватели в Магнаурската школа. Ново обновление на този университет се извършило при управлението на литератора и енциклопедиста – император Константин VII (913–959), който назначил трима дворцови чиновници и един митрополит в четирите катедри по философия, риторика, геометрия и астрономия.[184] Императорът се грижел не само за заплатите на професорите, но и за стипендиите на студентите, които редовно канел на трапезата си. Големият личен интерес на императора се обяснява с това, че от този кръг щели да излязат служители в правосъдието, администрацията и църквата.[185]

Изглежда при наследниците на Константин, а по-късно и при Василий II (976–1025) дейността на университета отново бавно замряла. Императорът, при който средновизантийската империя добила най-голямото си териториално разширение и който години наред сам воювал на източния и северния фронт, не го било много грижа за науката и изкуствата. В тази връзка е забележителна критика на Михаил Псел, който поглеждайки назад, не намерил основание за симпатия към войнишкия император-автократор. След паузата при авторитарния режим на Василий и неговото презрение към учените Псел се учудва, че въп-

реки всичко по онова време имало много „философи и оратори", за което дал следното обяснение: „Тогавашното поколение (учени) се занимаваха с науките не с някаква друга цел, а заради самите тях. При все това повечето не стигаха до истинската наука, а виждаха в нея средство за материално облагодетелстване и затова залягаха за нея, но бързо се отказваха, понеже очакванията им не се оправдаваха. Такива учени не ме интересуват."[186] Следователно, по времето на Василий II държавните и професорски места не осигурявали добра заплата; но с наука се занимавали заради самата нея. Вероятно по това време вече не е съществувала Магнаурската школа. Псел обаче говори от друга позиция – като дългогодишен професор по философия, декан в новия университет в Константинопол.

При император Константин IV Мономах двамата приятели Михаил Псел и Йоан Ксифилин, подкрепяни от един кръг с духовни интереси, успели да наложат създаването на философски и юридически факултет в Константинопол.[187] Като *хюпатос тон философон,* (ὕπατος ιῶν φιλοσόφων) през 1045 г. Псел бил назначен за декан на философския факултет, където заедно с него работели Йоан Мавропод и Никита Византиец. Учебни били всички предмети от тривиума и квадривиума, включени в лекциите на полихистора Псел. Класическите текстове били свързвани с митологични алегории, критика на стила и предметни тълкувания. Теологията също била включена в учебната програма. Ново за тогавашното време било връщането към платонизма, което Псел извършил много предпазливо, но не достатъчно предвидливо с оглед църквата; той събудил съмнения и се наложило да защити православието си в изповедание на вярата. Преподавателската му дейност имала пълен успех; сред многобройните слушатели се намирали някои „екзости". Успоредно с изнасяните от професора лекции били провеждани и писмени упражнения, коригирани след това. Студентите имали право на въпроси, които често се превръщали в повод за дискусии. Наследник на Псел като *упат* бил неговият ученик Йоан Итал, за процеса срещу когото вече стана дума на друго място. През 1082 г. той от своя страна бил наследен от Теодор от Смирна.

През 1054г. номофилакс (νομοφύλαξ), декан на юридическия факултет станал Йоан Ксифилин; в лицето на Константин Леихуд той имал за преподавател години наред опитен юрист. След оттеглянето на Ксифилин през 1054 г. длъжността номофилакс вре-

менно заел Псел – запазени са стихове – възпоменания с юридическо съдържание от него, докато не бил сменен от юриста Харда.[188] Следването било безплатно, но подаръци от по-заможните ученици се приемали. Нямало numerus clausus; от значение били успехът, не богатството на слушателите.[189] Юридическият факултет се оказал ценна за Византийската империя институция и затова много трайна. Необходимостта от практически образовани юристи доказала съставената десетилетие по-рано *Пейра* – интересен свод от присъди със съответния критичен коментар от съдията Евстатий Ромей.[190] Нивото на гражданско- и църковно-правните коментари от XII в. и относителната широта на юридическото образование трябва да се оценят като успех на новия факултет. Показателен е кръгът, от който излизали *номофилаксите* през XII в. Почти изключително свещеници от Великата църква, т. е. от „Св. София" в Константинопол: напр. хартофилаксът и по-късно митрополит на Тесалоника Михаил Хумнос, Николай (Нил) Доксопатър – нотариус на патриаршеската канцелария и известен канонист от времето на Йоан II Комнин (1118–1143),[191] Алексий Аристен – коментатор на 50 глави на патриарх Йоан III Комнин (1118–1143),[191] Алексий Аристен – коментатор на 50 глави от патриарх Йоан III Схоластик (565–577),[192] както и на много съборни канони, и най-накрая известния канонист Теодор Валсамон, който с делото на своя живот – коментар към Номоканона от 14 глави – се опитал да уеднакви държавните и църковни канони. Тясната връзка между патриаршеския клир и юридическия факултет несъмнено била крачка към оцърковяването на висшето образование.

Подобна тенденция се забелязва и във философския факултет, доколкото може да се проследи. През XII в. професурата по философия изглежда дълго време била свободна. Във всеки случай Михаил I Комнин назначил за нов *ипат* един дякон от Великата църква, по-късно патриарх и върл противник на унията – Михаил Анхиалски. В сравнение с мъжете, заемали тази длъжност през XI в., това било новост. От неиздадената първа лекция на Михаил проличава, че той държал много на Аристотел, а към платонизма и Псел се отнасял доста резервирано.[193] По-късните *ипати* на философския факултет също били известни клирици от Патриаршията, напр. Теодор Ириник, патриарх в изгнание в Никея (1214–1216) и полихистор Йоан Педиазим от края на XIII в. – началото на XIV в.

Дълго време бе подценявано значението на Патриаршеската школа във висшето образование през средно- и късновизантийския период. Особено благодатни бяха изворите от XII в. Неотдавна бе направен опит да се определи местоположението на различните филиали на Константинополската патриаршеска школа по неиздадени ораторски текстове от ръкописните сбирки и да се съберат на едно място всички известни преподаватели от тези училища, техните биографии и съчинения.[194] Сред шестте проучени филиала най-много документи са запазени за Апостолската църква. Известното описание на преподаването от Николай Мезарит от 1200 г. по-рано по погрешка бе отнасяно към имперския университет; всъщност става дума за филиал на Патриаршеската школа.[195] По същество образователните предмети отговаряли на обичайния тривиум и квадривиум; прави впечатление включването на медицината с оглед на близката болница и старчески дом. Докато граматиката, пеенето и смятането се преподавали в обичайната форма на началното образование, то във висшето – вместо лекции се провеждали свободни дискусии. Тук нямало професор, който да чете лекции ex cathedra. Троносът (θρόνος) на университетския преподавател, издигащ се върху подиум – вима още от времето на Късната античност, спадал към задължителния инвентар във висшето образование. Философът Амоний четял в Александрия на висока катедра като „арогантен софист".[196] Псел гордо сравнява трона си с този на патриарха.[197] И късновизантийските ръкописи рисуват учения да преподава на висок трон.[198] Виждат се и „групи" ученици на всякаква възраст, оживено разговарящи и дискутиращи със своите преподаватели. Разбира си, повечето проблеми оставали открити и различните партии не можели да се помирят. Сякаш липсвал преподавателски авторитет. Месарит загатва, че обикновено още на следващия ден патриархът, по това време Йоан X Каматир, разрешавал като ритор на школата всички спорни въпроси с големите си знания и авторитет.[199]

В Патриаршеската школа от XII в. се запазила старата титла от предиконоборския период *ойкуменикос дидаскалос,* редом с равностойната тила *дидаскалос ту еуангелиу* (διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου). Професорът по екзагеза на Евангелието бил в същото време и най-високопоставения преподавател в Патриаршеската школа. След него стоял екзагетът на апостолските послания (*дидаскалос ту апостолу,* (διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου), след-

ващият по ранг бил професорът по екзагеза на псалмите (*дидаскалос ту псалтерос,* (διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος). По данни на един Виенски ръкопис трябва да има и *дидаскалос ту октоиху* (διδάσκαλος τοῦ ὀκτωήχου, който очевидно се занимавал с тълкуването на тази литургична книга *(Октоиха)*.[200] наред с екзагетите стоял и *майстор тон реторон* (μαΐστωρ τῶν ῥητόρων), който ръководел обучението по епидейктична риторика. Ясно е, че тези преподаватели представяли само теологично-риторичната страна на обучението – освен това Патриаршеската школа, както вече се спомена, включвала и начално образование по граматика и литература, както и образование по предметите от квадривиума и медицина. С това станала решаващ фактор за висшето образование в столицата.

Със завладяването от латинците в университетското дело настъпил застой както и в почти всички сфери на живота във Византия. Както изглежда до времето на Палеолозите нямало юридическо образование. Титлата номофилакс носел Константин Арменопул (1320–1383), юрист, живял по времето на Йоан VI Кантакузин, напоследък отново много ценен; изглежда невероятно по това време във Византия да е съществувал редовен университетски курс по право.[201] Културният разцвет при управлението на Палеолозите обхванал повечето преподавани по това време университетски предмети, които само отчасти били извадени от забравата. Обучаването вече не ставало във Висшето имперско учебно заведение, а се осъществявало от неколцина мъже с високо образование, преподаващи знанията си на малцина ученици в частни кръжоци. Показателно е, че 43 годишният Теодор Метохит поканил в дома си преподавателя по хармония Мануил Вриений, за да го занимава през свободното му време с астрономия. Посредством неговите указания, свързани с ревностно лично четене на астрономическа литература, за няколко години Мануил добил такива познания, че съществено допринесъл за възраждането на астрономията, замислено от император Андроник II, със собствени съчинения.[202] Колкото и да признаваме добрите резултати, ниво и успех на частните кръжоци, организирани при някои императори, напр. Мануил II Палеолог, в двора, безспорен е фактът, че редовно висше образование през късновизантииския период не съществувало.

След завземането на властта в Константинопол от Палеолозите била възстановена само Патриаршеската школа. През

1267 г. за *ретор тон реторон* – ректор на новооткритата Патриаршеска школа бил назначен Михаил Холовол. Тази титла се явила наместо старата *майстор тон реторон*; наред с това се ползвала и старата равностойна титла *дидаскалос тон дидаскалейон*. Холовол, който имал добри познания по латински, преподавал граматика, риторика, логика.[203] Изобщо, Патриаршеската школа била най-трайната институция във византийското висше образование. Тя успяла да надживее дори края на Византийската империя. След временното закриване по време на турското владичество по инициатива на патриарх Генадий II и с разрешение на султан Мехмед II още през 1454 г. тя била отново открита.[204]

5. Християнски хуманизъм

Хуманизмът и Ренесансът са едни от най-важните явления в европейската културна и духовна история. Въпреки това и до днес е спорно тяхното дефиниране. Общоприето е схващането, че хуманизмът обикновено изхожда от заниманията с гръко-римската античност. Неоспорим факт е, че в края на средновековието хуманизмът открил на европейското човечество нови пътища за изследване и издигнал в свое знаме идеята за образование, създаващо идеална личност. Векове наред средновековният Запад приемал наследената от Античността наука за даден, безспорен авторитет и субстанция и се задоволявал с последователното ѝ усвояване. Това положение, продължило до XII в., не можело да доведе до плодотворно отношение към Античността, тъй като липсвала нужната дистанция, не се чувствувало никакво противоречие между собствената позиция и тази на античните автори. Дълги занимания с Античността, които започнали в Италия през XIV в. и довели до преобразяване формите на живот, били възможни само в рамките на освободеност от строгата средновековна ценностна йерархия. Много скоро възникнало явно противоречие между целите на хуманизма и Ренесанса и християнските принципи и идеали. Последователно устремената към трансцеденталното ценностна йерархия трябвало да принизи хуманизма в стремеж му към създаване и поддържане на светската култура и образованост. Затова влезлите в индивидуалния светоглед на много хуманисти езическо-антични представи предизвиквали явно недоволство от страна на църквата. Раз-

лични личности започнали отрано да търсят решение на тази дилема, обикновено наричана християнски хуманизъм. Нейн най-виден представител на запад бил Еразъм Ротердамски.

Как изглеждал този проблем във византийския Изток? От гледна точка на аскетичното монашество, чието развитие и разпространение разгледахме по-горе, античното образование било опасно в морално отношение, най-малкото безполезно; във всеки случай, било енергично отричано. Основанията за това били възгледите на отците пустинници според преданието на Apophthegmata Patrum. Ярък, типичен пример предлага житието на св. Йон Психаит, претърпял мъченическа смърт по времето на императора иконоборец Лъв V (813–820). Анонимният автор се надсмива над Омир и „лъжливото изкуство" на реториката, което неговият герой използвал толкова малко, колкото и граматиката. Светецът се упражнявал в най-висшата философия и се стремял да стане богоподобен.[205] „Предпоставки, силогизми и софистични заключения оставял като паяжина на тези, които лежат на бунището. Презирал астрономията, геометрията и аритметиката като неважни. Понеже как могат да станат съществени дреболии, прави и криви линии без субстанция сами по себе си? Как може Платон, специалистът в тези неща, да се издига чрез тях до гибелното за интелекта, където се вие като змия във възела на страстите и изглежда като паразит с пълния си стомах?"[206] Тази омраза на радикалното монашество към античното образование може да се открие през цялата късно- и средновизантийска епоха. За XIV в. препращам към цитат от съчинението на Григорий Палама.

По-внимателна позиция срещу античното езическо наследство изразявали онези гласове от църковните кръгове, които се примирявали с необходимостта от наследеното от античните школи образование, но настоявали то да бъде подчинено на християнското учение. Това си изказване църковните отци подкрепяли с подходящи описания от съчинението на Филон De cherubim, превърнало се в популярно клише. Филон сравнявал философията и общото образование (енкиклиос пайдеиа) с двете добре известни в Стария завет жени на Авраам: философията била отъждествявана със свободната господарка Сара, а енкиклиос пайдеиа – с прислужницата Агар.[207] Амфилох от Кония поставял за господарка вместо философията – теологията и използвал клишето в известната си „Поема за образованието" до Селевк, за-

пазена сред съчиненията на Григорий Назиански. Тук подчинеността на „езическите“ науки на теологията се налагала с една „присъда“, запечатана в лапидарното изречение: „Слугинята трябва да служи на Божията наука.“[208] Друга картина позволява да се заключи за приятелското поведение на християните: езическото образование било наричано „съкровище на египтяните“. Някои биха приели това образование като подарък на Църквата, смята Григорий Ниски и посочва своя брат Василий, който „извършил внос „ на „съкровището на египтяните“ на младини и го пренесъл на Бога.[209] През вековете на културна борба, когато християнството трябвало да се налага в литературните и философски традиции над езичеството, възникнало онова противопоставяне на апостолите и гръцките философи под формата „според природата на рибаря“ и „според природата на Аристотел“.[210]

Едва там, където се явила мисълта за свързване на езическите и християнски елементи в образованието или в интерпретирането на науката или нейните принципи, се чувстваме в сферата на християнския хуманизъм За него обикновено си използва образът за култивирането на дивите растения. В XI глава от Послание до римляните е разгърнат широко образът на дивата и градинската маслина. На това място се основавали съответните изрази на християнските автори от по-късните векове. В своето похвално слово за Ориген Григорий Чудотворец се разпрострял върху мислената образно дейност на преподавателя и възпитателя като на градинар.[211] В енкомиона за родния си град Никея Теодор II Дука Ласкарис се обявил на страната на метода на християнския хуманизъм с думите: „Те [учените в Никея] смесиха философията с теологията по нов начин..., при което облагородиха дивата маслина в градинска и всяка мисъл интерпретираха по християнски [насочваха към Христа].“[212] Образът на градинаря, който отглежда подрастващи растения, бил популярен в педагогическата сфера за отношението учител-ученик. Не е чудно, че той се явява и у хуманистите, за които подготовката и грижливото отглеждане на младежта винаги имала особено значение. Същият император Теодор II, както уверява в едно писмо до двама професори на име Синехерим и Франгопулос, се чувствал като „градинар“, отговорен за духовното развитие на младите студенти и сравнявал полето, на което се трудел, с обилно нацъфтяла ливада.[213]

Следващият проблем е да установим, дали във Византия имаме работа с няколко Ренесанса или с няколко вълни хуманизъм, както се твърди за западноевропейското развитие от различни изследователи. Само по себе си е по-добре да се абстрахираме от такова размножаване на процеса на хуманизма за Запада и да означим с хуманизъм и Ренесанс само XIV–XVI в.[214] И многократно въвежданите за Византия назовавания „Македонски ренесанс", „Палеологов ренесанс" трябва да разбираме само cum grano salis. Отначало ще се задоволим с констатацията, че през първите поколения от управлението на Македонската династия, т. е. от края на IX – началото на X в., както и в началото на Палеологовото време (ок. 1250–1350) във византийското изкуство и литература често се появяват антични елементи. Но проблемът не е толкова лесно разрешим. От една страна, във Византия връзката с корените на античната култура никога не е била изцяло загубена. Чрез това постоянно присъствие на Античността по най-различен начин липсва същинското условие за възникване на хуманизма, който по правило се нуждае от плодотворна дистанция от античния образец. Духовниците и част от интелектуалците-миряни се придържали дори и през най-тежките векове на турското владичество, по време на политическите и материални страдания на гръцкия народ, към идеала за възможно най-всеобхватно образование. Във възникналата през 1721 г. новогръцка редакция на княжеското огледало „Стефанит и Ихнилат" от д-р Димитрий Прокопий, живял в Унгровлахия (Трансилвания – Влахия), в днешна Румъния, между другото се говори за един беден дявол, който се виждал в сънищата си като богаташ: „Жена ми роди момче, което кръстих Панкал (всекрасив, усърден), ще го отгледам и ще го изуча на всичко, което трябва да се научи."[215] Трогателно е, как простият човечец от народа заставал на страната на стария образователен идеал, който, веднъж забогатял, се надявал да осъществи. Ако от една страна, липсвала по-голяма дистанция от античния образец, то от друга, още от късната Античност било налице постоянно напрежение между християнските изисквания и хуманистични тенденции, което на Запад станало актуално едва през XIV в. Вероятно, тези разногласия били по-силни и църковната, най-вече монашеска критика затова била по-остра, защото на Изток винаги се намирали лица, които мислели и чувствали по езически

в следствие интензивните си занимания с Античността, ако и сами да били православни християни.

Струва си едно самостоятелно изследване да се посвети на влиянието на старогръцката богиня на съдбата Тюхе (Fortuna) върху византийския духовен живот. Че езичникът Паладий, съвременник на Синезий, имал лична връзка с Тюхе, която наричал „двойна уличница", не бива да ни учудва. По този случай в края на века австрийски археолози откриха в Ефес на стената на една латерна епиграма – доказателство, че хапливият песимизъм на Паладий отговарял на отношението и на други съвременници.[216] Много по-изненадващо било положението на Тюхе в светогледа на високопоставения учен от късновизантийския период Теодор Метохит. В диалога си „Етикос или за образованието", пълен с многобройни автобиографични данни, само туктам се споменава Божието провидение, докато Тюхе се радвала на най-висока почит, що се отнасяло до решения, свързани с личния живот на Метохит. Пространни, живописни наблюдения на съдбовни преломи в живота на отделния индивид или на целия народ давали на автора възможност да представи силата на Тюхе. За него тя не била топос сред другите, а действителен елемент в светогледа му.[217]

Доколко това противоречало на православните принципи и колко сериозно и други учени са мислели да зачеркнат Тюхе от програмата си, показва високоерудирания опит на един знатен византиец от XI в. да тушира някои съчинения на неоплатоника Прокъл в християнски дух. Трите текста, които засега са известени само в латинския превод на Вилхелм от Мьорбек (1280), в гръцкия им вариант дължим на едно отдавна появило се издание, което съпоставя гръцкия текст на Исаак Севастократор с латинския превод; критичен апарат показва своеволните промени на византиеца и с помощта на латинския текст се прави опит да възстанови в по голямата си част оригинала на Прокъл.[218] На едно място според латинския превод Прокъл трябва да говори за „даровете на Тюхе"; Исаак го подправил с „потребностите на тялото".[219] Друг път Прокловата Тюхе била заменена с „ударите на съдбата".[220] Отвръщането от Тюхе стигнало толкова далеч, че производните, в които се срещала като съставка, били пропускани от Исаак и заменяни с други.[221] Тази тенденция у Исаак Севастократор отговаряла напълно на християнското съзнание за невъзможността една сляпа богиня на съдбата

да се примири с вярата в Божието провидение. Още през IX в. кесаря Варда се видял принуден да разруши освен другите съмнителни паметници от Античността и статуята на Тюхе в Константинопол.[222] Поради това съзнание Йоан Хортасменос упреквал своите съвременници, които заговорили за Тюхе при спасяването на Византион от османските турци със сензационната победа на Тимур над Баязид I при Анкара (1402): „По дяволите хората, които предпочитат случайността и Тюхе и вярват, че такова събитие е един вид безцелна случайност, както други преди и след това. Как може една такава последователна подредба на събитията да се дължи на безцелна случайност? Казвам ви, ще отдадем ли на Тюхе безцелната случайност, че Тимур – предводителят на монголите, не след дълго умря, осъден да стане храна на червеите, и почти всички жизнени сили бяха изчерпани от чумата? Ако беше жив, нищо не би могло да му попречи, да завладее и опустоши набързо цяла Европа и тъй да се каже да изтрие всички хора от лицето на земята."[223] Хортасменос приписвал спасяването на столицата и на християнска Византия, както и повечето от неговите сънародници, на застъпничеството на Богородица и на Божието провидение. Нейното падане ставало понятно, предвид че и тогава съществувала група византийци, за които Тюхе представлявала жизнена сила.

Че такива възгледи във Византия не били безопасни, е известно. Споменатият по-горе Теодор Метохит в същия „Етикос" говори за доносници (denuntiati), сравнява ги с пиявици, взели на мушка интелектуалците, за да им доказват неправославните възгледи.[224] Конкретен случай на такъв донос е запазен от IX в. Известният математик Лъв бил обвинен в политеизъм от ученика си Константин в три издържани в хероичен дистихон поеми: „Познаваш се по безбройното, което се числи към езическата наука" (θύραθεν σοφία), започвал първият пасквил. В безбожието си Лъв отричал Св. Троица и вместо нея почитал множество божества. Втората поема пожелавала на политеиста, почитащ Зевс и други божества, престой в Тартара, където щял да срещне хора като Хризип, Сократ, Прокъл, Платон, Аристотел, Епикур, Евклид, Птолемей и поетите Омир, Хезиод и Арат. В третия последен пасквил се признавал за ученик на Лъв, на който едва по-късно разкрил тайните. Отговорът на Лъв се състоял от 12-стъпна апология, в която уверявал, че презира езическите божества и почита Христа, отрича божествата с изповеданието

на Св. Троица.[225] От наша гледна точка толкова честите във Византия обвинения в безбожие и официалните покайни изповедания били по-малко интересни отколкото фактът, че обвиняемият по дух се чувствал добре на античния Олимп.

Първият значителен опит за уталожване на по-горе споменатите разногласия между християнските догми и хуманистичните стремежи на великите кападокийци. Григорий Ниски отбелязал при това голям успех както брат му Василий или Григорий Назиански. Вернер Йегер, който ни учи да виждаме в гръцката пайдеиа идеал за формиране на човек, показа важността на тази наистина хуманистична идея в съчиненията на Григорий Ниски. При изглаждането на своята космология и етика Григорий имал предвид съответните места от гръцката философска традиция, но спрямо нея се чувствал толкова свободен, че създал по новому въздействащ християнски вариант по класически образец. Напълно несистематично, по скоро импровизаторски използвал полученото по време на следването старогръцко културно наследство във философското изграждане на новия светоглед. „Григорий Ниски притежавал високо чувство за естетическата и философска стойност на философската традиция. Оттук в неговия случай проникването на двете сили се отразила по много по-съзнателен начин отколкото при повечето християнски писатели, включително и брат му Василий."[226] Тъкмо тази подчертана от В. Йегер съзнателност била решаваща за християнския хуманизъм. Срещаме я и у други византийци от по-късните векове.

Забележително място от тази гледна точка заемал високонадареният и многостранен патриарх Фотий. Неговата „Библиотека", в която подложил на стилистична критика около 280 антични и християнски автори, след като дал кратки биографични данни и изложение на съчиненията им, се смята за славна страница в литературната история на Византия. Някои коментирани от Фотий антични автори, особено историци, днес са загубени и известни само по сведенията за съдържанието и характеристиките на патриарха. Начинът, по който непринудено в тази голяма bibliographie raisonée са третирани езически автори редом с християнски, антични историци, ритори и философи редом до отците на църквата и византийските теолози, прави впечатление за уталожване сред обществеността или поне сред някои кръгове във Византия на гореспоменатите напрежения.[227] Литературноисторическият „метод" бил използван от Фотий ед-

накво и за езическите, и за християнските съчинения, макар и да не бил успял да прикрие симпатиите си към християнската, особено православна страна в някои стилистични оценки.[228]

Какво значение отдавал Фотий на четенето на античните класици проличава от лексикона, достигнал до нас под негово име, с изобилието му от ценни цитати и от загубени съчинения. Първият пълен ръкопис на този лексикон бе открит преди няколко години в манастира „Заборда" на границата между Тесалия и Македония.[229] Като коментатор и академичен преподавател Фотий се занимавал със съчиненията на Аристотел. Можел ли патриархът да бъде наречен единствено хуманист-християнин? Въпреки голямата му начетеност в античната литература и заслугите му за нейното съхраняване, отговорът трябва да бъде по-скоро отрицателен. Първо, съмнително е отрицателното му отношение към Платон. Определено не само от уважението към Аристотел зависело отхвърлянето на Платоновата „Политеиа" и говоренето за „платонически лъжи".[230] От позицията на своето образование и по църковно-политически съображения Фотий стоял на страната на умерените политиците и никак не обичал настроените зле към образованието монаси-зилоти. Що се отнася до скептичните изказвания на привържениците на древното елинство срещу теологичните въпроси, той заемал твърда позиция в защита на православието. В свята проповед за Рождество Богородично (9 хомилии) Фотий остро полемизирал със съвременниците си, които се съмнявали в късната плодовитост на майката на Мария. Според принципа, че най-добрата защита е атаката, патриархът упрекнал скептика, че вярва във всички невероятни метаморфози на гръцката митология. Фотий, който познавал добре Аполодор – най-популярната книга по гръцка митология – я използвал в своята „Библиотека"; в излагането на митологични мотиви очевидно черпел от нея. Атаката срещу противник само тогава можела да бъде смислена, когато този действително бил поклонник на старите божества.[231] Спомняме си, че същият упрек бил отправен и към математика Лъв, съвременник на Фотий от по-старата генерация.

В началото на X в. изглежда същото сполетяло и дипломата Лъв Хиросфакт. Заниманията с драма и музика на древните гърци, както и хуманистичните бележки върху агиографската проза, направила Лъв съмнителен и предизвикали обвинения, издигнати от Константин Родоски и Арета.[232] Трябва да предполо-

жим, че Арета, както казват ученик на Фотий, е имал светоглед, сходен с Фотиевия. От една страна, класическата филология, и не само тя, дължали на учения архиепископ от Кесария, запазването на отлични, ценни от историческа гледан точка ръкописи на Платон, Евклид и оратора Аристид. От друга страна, интересът му засягал и съхраняването на гръцките апологии от времето на Първия Вселенски църковен събор; оцелели благодарение на усилията му и набор от теологични и църковно-правни въпроси, свързани отчасти с положението му на митрополит.[233]

Когато се говори за християнски хуманизъм във Византия не може да се прескочи Михаил Псел. Този блестящ оратор, изключително гъвкав политик, съумял да надживее управлението на няколко императори. След кратък неуспех отново се върнал на власт. Значителната му роля във висшето образование на Константинопол вече бе описана. Литературната и научна дейност на Псел се простирала както и енциклопедичните му интереси върху всички известни тогава дисциплини. Показателно за това е съчинението му от около 200 кратки глави „Дидаскалиа пантодапе" (Διδασκαλία παντοδαπή), което обхваща догматични теми, психология, етика, астрология и медицина, че и метрология.[234] Печат върху епохата сложило обръщането му към платонизма, ако и посредством неоплатонизма най-вече на Прокъл. За самия Псел системата на Прокъл означавала важно развитие на Платоновата система.[235] За отношението на философа към християнството са изказани различни, отчасти противоречащи си мнения. Странният акцент върху Платон и неоплатонизма направили Псел ненадежден, така че бил принуден да се защитава с изповедание на вярата(1054 г.). По принцип Псел стоял категорично на страната на православието. Че поради лични страдания и дълъг опит бил готов да постъпи в манастир, където да води аскетичен и сериозен живот, [236] можем да се съмняваме. Престоят му на Витински Олимп – светата планина в северозападна Мала Азия – е бил принудителен и непродължителен. Освен това бе изтъкнато, че Псел винаги се стремял към рационалната причина в обясняването на природните събития. На мистичните преживявания гледал по-скоро скептично.[237] От друга страна може да се напише цяла книга върху метафизичната проблематика у Псел и ученика му Йоан Итал.[238] От решаващо значение ми се струва принципът, който застъпвал Псел спрямо своите ученици: ако по религиозните въпроси древните елини са

се подчинявали на погрешни възгледи, те все пак са познавали естеството на природата такова, каквото го е създал самият Творец. Затова добре е, да се приеме научният метод от древните елини, но да се признаят образцовите истини на християнската религия. Самите те – учениците – не бивало да виждат в ученията на Стария Завет последната истина, нито да схващат формулировките на Новия като единствено достатъчни, но да приемат познанията на елините и така да придобият ново прозрение.[239] Тук Псел говори като хуманист-християнин и търси равновесие между езическата Античност християнските идеи, за да осигури духовен напредък на човечеството.

Този дух на християнския хуманизъм пронизва няколко писма на Псел, особено известната му апология на собствената му философска позиция срещу обвиненията на бившия му приятел и тогава патриарх на Константинопол Йоан Ксифилин.

„Наистина, прегледал съм много философски книги и съм присъствал на много лекции на оратори. Познавам, не мога да отрека, съчиненията и на Платон, и на философията на Аристотел. Познавам ученията и на халдейците, и на египтяните, за забранените книги да не говорим, но всичко съм сравнявал с чистия блясък на нашето наистина неподправено Свето писание и ги намерих пълни с лъжи и измама.

Мой Платоне! Не знам, как трябва да приема това тежко обвинение. Не съм ли почел високо много преди това Божия кръст, а сега и духовния ярем (монашеския живот)? Страхувам се, че това е по-скоро твой Платон, за да се обвиниш със собственото си изказване, че не си проклел нито едно от неговите учения, аз обаче – почти всички – тъй като не всички са лоши. Понеже ръкописите му за справедливостта и безсмъртието на душата са станали основа за подобни догми и на нашите теолози. Следователно, не може да ме е привлякло един вид болест на очите, а любов към чистотата на този извор, да измия мръсотията...

Тъй като обаче изказването ме ядосва, чуй ме и слушай, кого наричаш платоник. Произхождам от християнски род от поколения, скъпи брате, и съм ученик на Разпнатия, ако не ми се сърди за богохулството, и мога да се нарека с основание отроче на Божеството. Платон и Хризип, които ти посочваш, съм обикнал, разбира се, но до определена степен и доколкото всичко е редно. От някои техни принципи веднага съм се отрекъл, други съм съединил с теологията както са правели Григорий и Васи-

лий, великите светилници на църквата. И до днес не съм пренебрегнал силогизмите; но с лекота бих ги отрекъл, за да видя Господ лице в лице и да не гадая. Силогизмите, брате, не са нито чужди на догмата, нито философски парадокс, а само инструмент за изследване на истината. Ако някой, се колебае да приближи с по-остра логика до подредения ход на мисли и да вземе при себе си твърда храна, но като коринтяните иска да пие мляко, то трябва да стигнем до съдебната скамейки, която ще измъчим с точни науки?...

Мой Платоне, брате, и мой Хризипе! И Христе, с когото правя кръстно знамение? Заради това ли ще се подстрижа напълно, заради това преминавам от един начин на живот към друг? Но ако аз принадлежа еднозначно на Христа, няма да отрека научните съчинения и няма да се откажа да изследвам света на духа и явленията. По-скоро ще се обърна в молитва към Бога веднага щом мога, и ако ми трябва разрешение, ще се издигна до Него в мистичен raptus. Но ако поради непостоянството на природата отново изпадна оттам, ще бродя по „долините на науката". Веднъж откъснал „казаното от Стария" като зрял плод, друг път пожънал друго изказване от Вас, ги скътвам в душата си. Понеже отново ще напусна тази област и ще започна да използвам силогизми, ще се заема с физиката, да изследвам законите на биологията, да се грижа за нус-а и за това, което стои над него, може би дори ще изследвам „структурата" [първоформата]. Мислиш, както мислехме едно време, но това бяха само сенки на истината. Сега, не философствам по този начин за „структурите", но намирам врата и стълба към повисшето. Така почиствам моя дух напълно от материята и го водя по-нагоре доколкото мога. понеже кого засяга цялата философия? Изглаждам неравностите на речта с елегантна риторика, с хармонична стилистика, с т.нар. периоди или фигури на изреченията и съм убеден, че това не вреди на добродетелта. И бих могъл да сляза до степента, от която за миг ще се издигна към по-високи мисловни хоризонти."[240]

Следователно, Псел открито признал пред патриарха „своя Платон", макар този израз на Ксифилин да минавал за тежко обвинение. Според традиционното византийско схващане Платон спадал към „външните", а не към църковните отци или християнски автори, наричани „нашите". Първокачествен е аргументът на Псел, че някои християнски учения използват Платонови

идеи и съчинения за своите теории. От времето на Климент Александрийски образованите християни изтъквали подобни съображения, за да „оправдаят" Платон и другите езичници. Спомняме си, че Платон бил причислен към онези гръцки мислители, смятани за достойни, да влязат в иконографските цикли на византийските църква и в трапезариите на византийските манастири поради мнимите си пророчества. Йоан Мавропод, по-възрастен съвременник на Псел, ни е оставил особено симпатична малка поема и свидетелство за симпатиите към Платон и други езичници през средновизантийския период: „Ако ти, мой Христе, искаш да пощадиш някои езичници от своя съд, то спаси Платон и Плутарх! Понеже в ученията и живота си с времето са доближили до Твоите закони. Ако не знаят, че ти си Богът на всичко, нужна е само твоята добрина, с която мислиш да спасиш всички без тяхно съдействие."[241]

Като програма на християнския хуманизъм звучи изречението, в което Псел се позовава на кападокийските отци на църквата. Както техният принцип бил, да приемат само доброто и ценното от езическата литература и да го облагородят с християнски идеи, по същия начин се държал и Псел. На едно място нарекъл Платон „светлина за християнската философия".[242] Особен акцент поставил върху свързването и размесването на езическите и християнски възгледи. Философът открито признавал, че използва ненавистните за монашеството силогизми и ги характеризира като това, което всъщност те били – инструмент за изследване на истината, средство за логическо мислене. И в манастира Псел не се разделял с присъщото си мислене и изследване. Знаел точно, каква е целта на монашеския живот и на монашеската аскеза: обожението с дадено по Божия милост издигане до Бога като възможен апогей. А в междувременното „отпадане" Псел щял да се посвети на философията и на естественонаучните въпроси, като си служел, естествено, със силогизми. Освен това се прекланял и пред реториката. По негово убеждение елегантните формулировки се превръщали във втора природа за блестящия стилист и не можели да повредят добродетелта.

Като практически пример как било мислено „облагородяването на дивата маслина" от християните-хуманисти във Византия можем да посочим една особеност от редакцията на трите малки съчинения на Прокъл, направена от споменатия по-горе Исаак Севастократор, може би брат на император Алексий I Ком-

нин, който пръв го използвал за заглавие. Няма пряко свидетелство за съзнателно отношение, но доказаните от традицията промени в текста говорят достатъчно ясно.

Първо, навсякъде, където неоплатоникът говори за божества, Исаак използва формата в единствено число „бог".[243] Вместо неоплатоническото „Едно"(τὸ ἕν), се появява Благото или подобно описания.[244] Назованите по име езически божества, разбира се, са непристойни и разпуснати – напр. Хелиос и Селена, Немезида, Аполон и Асклепий. Немезида трябвало да отстъпи на звучащата сходно по гръцки дума за порицание Мемпсис, (μέμψις); Аполоновият оракул – пред пророците на Бога, а богът-целител – евфемистично бил заменен с „някакъв умен лекар".[245] Последователно Исаак Севастократор заместил езическите демони, тъй като понятието в християнската езикова употреба променило значението си. Веднъж вместо демон стои душа, друг път – ангел. Съмнителните архонти, господарите над материята били набързо заменени с Бог като Творец на всички неща.[246] Що се отнася до преодоляване дистанцията между едното, божественото и многообразието на тварите, византиецът без колебание включил в текста на Прокъл – нови ангелски чинове, трите триади от Дионисий Ареопагит.[247] При езиковото и духовно сходство между Прокъл и Псевдо-Дионисий по-дългото буквално привеждане на Дионисиевия текст не било необичайно.[248] Че вярата в Божественото провидение трябвало да доведе до отпадане на езическата Тюхе, бе показано по-горе. Аналогично Исаак Севастократор избягвал термина ἀνάγκη (необходимост), което в тесния си смисъл водело до отричане свободната воля у човека и до фанатизъм. [249] Накрая античните авторитети Сократ и Платон не се споменавали поименно, цитати те се покривали и заличавали. Само където приписвал от Пселовата „Дидаскалиа пантодапе" Исаак Севастократор не се страхувал да нарече Платон по име. Вероятно малко преди това починалият Псел все още е бил авторитет.[250] Случвало се, Дионисий Ареопагит да се появи на мястото на Платон.[251] От друга страна християнският автор грижливо бдял, да отличи езическите мнения, където ги има, като към безличното „някой" добавял най-съзнателно „от езичниците".[252]

Всички туширания на Исаак Севастократор в текста на Прокъл били сравнително нищожни, от една страна това показва сближаване на неоплатоническия и християнския идеал, особе-

но в системата на Дионисий Ареопагит. От друга страна било добре премислен опит на християнина-хуманист, да направи приемливи за православието философските съчинения на езичника-неоплатоник и така да ги запази за своите съвременници и следващите поколения.

След падането на Византийската империя, завладяването на столицата от венецианците и кръстоносците (1204), и временното разпускане на държавния и църковен апарат, в Никея и Епир се образували средища за възстановяване на византийското господство. Тъкмо в емиграция, и то в твърде бързо консолидиралата се Никейска империя, можем да наблюдаваме нещо като хуманистична аура. Йоан III Дука Ватаци съумял не само да положи основите на политическия и стопански възход, но наредил навсякъде в страната да се открият библиотеки с литература от всички научни области. Тези библиотеки подхранвали знанията във висшите училища на Никейската империя.[253] Синът му Теодор II Дука Ласкарис (1254–1258) – високоерудираният неврастеник на императорския трон – ни е оставил между другото едно съчинение, показателно за човека Теодор – „Космике делосис" (κοσμικὴ δήλωσις) (Изложение за света), което в първите три книги се занимавало с космология, включително и микрокосмоса човек, а последната IV книга била много по-автобиографична. Веднага се представя като произведение на християнския хуманизъм, тъй като по светоглед може да се определи като безупречно православно, позоваващо се на античната философия. Когато в I книга авторът описва елементите, изхождайки от древните натурфилософски схващания, като градива на космоса, не забравя да изтъкне Бог като Творец на материята и нейната абсолютна зависимост от Него.[254] Прави впечатление, че Теодор се пазел от чистото езическо почитание на елементите, обосновавал подробното им изложение с християнски мотиви. В края на I книга императорът се чувства задължен, да полемизира с езически настроените (ἑλληνικῶς φρονοῦντες) противници на християнската философия. Във II книга Теодор с голямо риторично умение описва биологичния цикъл, резултата от двустранната обусловеност на живота и смъртта, но не забравя да изключи от този процес безсмъртната, възникнала от Божия дух човешка душа.[255]

Колко съзнателно императорът мислел и пишел в духа на християнския хуманизъм, показват неговите разсъждения от по-

горе цитирания енкомион за град Никея: „Славният град Никея тук притежава двояко съкровище на философия, на езическа („външна“) мъдрост за основа и на изградената върху нея теология. Тук човек може да се занимава с различни видове философия, но в тези две възможности се съдържа всичко и жителите ѝ философстват по ученията на Аристотел, Платон и Сократ.“ След посочване на реториката, математиката и медицината, като цялото научно знание Теодор продължава: „Всичко това не е нещо ново и странно: по нов начин те смесват теологията с философията и след школуване в божествените текстове на Евангелието, апостолите и църковните отци те прилагат философията към догмите, превръщайки дивата маслина в градинска и всяка мисъл интерпретират по християнски: това е.“[256] Тук е изложена програмата на християните хуманисти. Обръщам особено внимание върху аналогичния начин на изразяване у Псел и Теодор, що се отнася до „смесването“ на философия и теология.[257]

Всички хуманистични усилия в Никея, продължили няколко десетилетия, придобиват за нас форма в наследството на няколко учени – особено на Никифор Влемид и на самия император Теодор – и представляват основата за безспорния културен възход на Византия след връщането на византийската власт над Константинопол от Палеолозите. Водещият учен от следващото поколение, поколението на Андроник II, Теодор Метохит често признавал тези взаимовръзки. В една хвалебствена реч за Никея той заявява, че градът бил „съхранил семената на възкресението“ и като родна майка спасил повереното ѝ благо във време на изпитания. С възвръщането на Палеолозите в Константинопол Никея възстановява културния „залог“ на старата столица.[258]

Плодовете на хуманизма от епохата на ранните Палеолози и днес са налице в множество манускрипти, които за много антични автори са най-старите, а за други – най-добрите писмени свидетелства. Тези ръкописи, особено важни за съхраняването на античната литература, доказват разцвета на филологическите изследвания през онези десетилетия. Задълбочените проучвания от последните десетилетия, ни позволяват да опознаем по-добре дейността на известните от по-рано византийски филолози като Максим Плануд, Мануил Мосхопул, Тома Магистър и Димитрий Триклин. Сега знаем, как тези мъже са събирали и съпоставяли ръкописите, как са правели сво-

ите догадки и възстановки, как често не са се задоволявали с едно издание, а са се опитвали да направят подобрения във второто и в коментар. Усилията на филолозите от времето на Палеолозите могат ясно да се разчетат в историята на текстовете на Пиндар, на тримата велики трагици Есхил, Софокъл, Еврипид и на Аристофан[259] (ил. 27).

Теодор Метохит и ученикът му Никифор Григора са двамата най-известни застъпници на християнския хуманизъм от времето на ранните Палеолози със своята многостранност, тясната връзка с античното културно наследство и категоричната си позиция на страната на православието. Събирането и изучаването на ръкописи, големият респект пред собствената библиотека, истинският устрем към знание, неуморната ревност в диренето както и постоянния стремеж, знанието да се споделя с други, а не да се държи за себе си и накрая желанието, да се обучат собствени ученици – ето ярките хуманистични черти в образа на тези двама учени. Че относно православната позиция на авторите не може да има съмнение, за това са се погрижили някои цитати в многобройните им съчинения. Метохит посвещава няколко уводни страници в своя погоре цитиран Ethikos за разясняване на някои религиозни теми (истинността на вярата, Св. Троица, благочестието). В десетата си поема той подробно описва същността на хармонията, която самият той изучавал у Вриен. Като християнин хуманист той поставя въпроса за светогледната стойност на това изучаване и изтъква, че хармонията ще улесни човека в разбиране всемогъществото на Бога, небесните чудеса и преди всичко хармонията на сферите. Познаването на хармонията дала възможност на автора да сътвори истинска възхвала на Бога.[260] Още на младини молещият се учен се опитвал да представя езическото и християнското по еднакъв начин.[261] В прооймиона на своята история Никифор Григора говори за уважението към своите предшественици: докато по-рано смятал позоваването на Божественото вдъхновение за честолюбиво самохвалство, сега вече бил стигнал до познанието, че Бог използва тези мъже като средство. Небето и земята били немите херолди – оксиморон! – на Божията творческа сила, а казващата истината история – живия вестител на Бога.[262]

Накратко тъкмо първата половина на XIV в. във Византия може да се определи като епоха на хуманизма и Ренесан-

са. Не само времевата близост е аналогични събития на Запад, но и поведението на тогавашните учени и не на последно място създаването на един нов живописен стил оправдават това допускане. Историците на изкуството са тук да постановят възникването и белезите на фресковата живопис от епохата на Палеолозите. Реставрациите в параклесията на църквата Хора и в много сръбски и македонски църкви и манастири предоставиха много нов материал през последните години. Античните и декоративни елементи в пластиката на много фрески, които хващат окото, и пробуждането на осъзнатата творческа личност прилягат на представата за ренесансово изкуство. Паралел на педагогическо-хуманистичните тенденции на тогавашните учени – Метохит или Йосиф Философ – представлява коментиращия стил на някои новооткрити фрески от епохата на Палеолозите: дълги надписи, отчасти върху ленти, свидетелстват за стремежа на художници и поръчители да разтълкуват и обяснят възможно най-много. Традиционните теми в новите фрескови цикли още веднъж доказват, че християнската основа на изкуството от времето на Палеолозите остава непокътната.[263]

Родена изцяло от духа на византийския християнски хуманизъм, макар и публикувана за първи път в Италия, е известната апология на Платон, излязла изпод перото на кардинал Висарион и насочена срещу Георгий Трапезундски, когато през 1455 г. кардиналът става привърженик на Аристотел и противник на Платон. В своята апология Висарион се опитва да помести платонизма в рамките на християнските догми.[264]

Наблюдавайки често обтегнатите отношения между езическата наука и християнското образование, човек остава с впечатлението, че християнската религия винаги е имала безспорен превес във всички духовни търсения на византийците и са я признавали за духовен център на цялата култура.

VI
Византийски влияния върху европейската културна и духовна история

Изборът на новата резиденция на Босфора определил за повече от хилядолетие съдбата на Източната империя. Борбата за просъществуване на византийците в основата си винаги се свързвала с удържането и сигурността на столицата, разположена между двата значими полуострова – Мала Азия и Балканите. При това изглежда, че Мала Азия била жизненоважната сърцевина на империята, а не европейските Балкани. На практика Византия надмогнала загубата на почти всичките си европейски провинции с нахлуването на славяните през VII–VIII в. и дори се издигнала в нова политическа сила. Също и възобновяването на почти унищоженото по времето на Латинската империя държавно тяло завършило успешно не на Балканите, а в Никейската империя. Едва когато Мала Азия била окончателно завладяна от турците, за Византийската империя не останало никакво спасение. Винаги източната граница била същинският съдбовен лимес за тази държава и борбата с тук настъпващите врагове нееднократно се превръщала в борба за оцеляване.

Византия успяла да реши в своя полза най-важното за световната история стълкновение с ранния ислям. Рядко бил подготвян и провеждан така планомерно удар по някоя голяма империя както ударът на арабите срещу Византия в средата на втората половина на VII в. След като Сирия и Месопотамия, по-късно и Египет (642, окончателно 646) били изцяло в тяхна власт, те започнали да извършват бързи нападения в Армения и дълбоко в Мала Азия. В техни ръце паднала Кесария Кападокийска, провинция Фригия била разграбена с набези. Муавия, наместникът на Сирия, пръв разбрал необходимостта от арабска флота за война с морската мощ на Византия. Постепенно, добре обмислено Муавия завладял първо Кипър, (649 г.), а след като флотата била построена – Родос (654 г.) и Кос. Плячкосал Крит, а византийската флота, предвождана от Константин II, сразил жестоко край ликийския бряг (655 г.). Отвлечен поради

гражданска война с халифа Али от Медина, Муавия не можал да продължи настъплението си срещу Византия (мир от 659 г.), но през 663 г., когато византийският император се намирал в Сицилия, арабите отново нахлули в Мала Азия. Петдесет години продължили опустошителните набези, които понякога достигали северозападния бряг на полуострова. Муавия, от 661 г. халиф, завладял най-напред о. Хиос, а през 670 г. наредил на един от своите пълководци да проникне в Пропонтида. С овладяването на Кизик арабите спечелили база за нападение на Константинопол. За да си осигурят операциите и връзките с подкрепленията бил завладян южният и югозападен бряг, както и важното пристанище Смирна (672 г.). Пролетта на 674 г. голяма флота от Кизик нападнала византийската столица. Тъй като през цялото лято успех не бил постигнат, наесен флотата се оттеглила отново в базата си. Този театър се разигравал цели 5 години, което за византийците означавало една от най-тежките им борби за оцеляване. За успешното отбиване на тежките атаки доблестните защитници разчитали не само на силните укрепления, но и на едно модерно техническо откритие. Изнамереният от сирийския грък Калиник гръцки огън – експлозив, който бил изстрелван от тръби (т. нар. сифони) по вражеските кораби, където избухвал трудно угасим пожар. Така със значителни загуби арабската флота била принудена да се оттегли от Мраморно море, а на всичко отгоре я връхлетяла и буря. Арабите трябвало да сключат мир с Византия; Константинопол, а с него и империята, били спасени. 40 години покъсно подобно нападение откъм Мраморно море било предприето при император Лъв III (717–718). Тогава за прогонването на нашествениците на византийците помогнали българите, зимните студове и чумата в арабския лагер. Успешното отблъскване на тези две нападения срещу византийската столица станало повратен момент за експанзията на арабите. Те променили посоката на удара, покрай северноафриканския бряг проникнали до Гибралтар и Испания. Едва през 732 г. в битката при Тур и Поатие в Южна Франция империя били отблъснати от Карл Мартел. Все още твърде малко се оценя и отдава дължимото на византийците за заслугата им пред християнска Европа с това, че Константинопол, напрягайки всички сили, удържал най-тежките арабски щурмове през годините 674–678 г. Тогава като твърдина на християнството Византия се бранила блестящо срещу експанзията на исляма.

Докато тази отбранителна война направила възможно развитието на средновековната християнска култура в Европа, вековното съперничество между византийци и араби на Изток довело до постепенното им опознаване и един вид културен обмен. Император Теофил (829–842) минавал за „арабофил", макар да бил принуден непрестанно да воюва с арабите. Пример в управлението му бил прочутият халиф Харун ал-Рашид. Говорело се, че Теофил ходел предрешен сред народа, контролирал цените на пазара и изслушвал оплакванията на обикновените хора, след което вземал радикални мерки. Според преданието, когато един висш офицер си построил нова и голяма къща, задушаваща и засенчваща къщата на бедна жена, наредил да го бият и да разрушат дома му.[1] Императорът харесвал арабското изкуство. От своя страна, арабите опознавали своя западен съсед по останалите под тяхна власт византийци и хилядите пленници от безбройните им походи. Великият византийски теолог Йоан Дамаскин, произхождал от там живеещата християнска фамилия – Мансур; негови роднини били висши служители при халифа. Теодор Абу Кура, родом от Едеса, ученик на Дамаскин, пишел антиеретически трактати на гръцки и арабски. От един пленник халифът ал-Мамун (813–833) узнал, че най-ученият математик на Византия Лъв не бил ценен от правителството. Едва когато се опитал да го привлече в своя двор, Теофил го назначил на служба в Патриаршеската школа.

Че византийците водели войни с арабите както за оцеляване, така и в духа на кръстоносните походи, е известно, но на тях им била чужда расовата омраза. И най-доброто доказателство за това е една особеност на византийския народен епос „Дигенис Акритас", която се среща във всичките му версии; тя хвърля светлина върху това, доколко византийците ценели арабите. Баща на героя бил арабският емир Мансур, отвлякъл при набег в земите на Византия красивата дъщеря на един стратег, която направил своя жена. Тъй като още преди това се бил убедил в превъзходството на християнската религия и сам станал християнин, то нищо не пречело на византийците да признаят този брак и да възвеличаят родения от него полувизантиец в народен герой. Трябва да приемем, че такива покръствания и смесени бракове, ако не често, то все пак се случвали.

Освен гледната точка на постоянните военни стълкновения, която стояла в центъра на интереса както на византийските, така и на арабските извори, не бива да пропускаме културния, стопански и социален обмен и общението между Византия и арабите. По пътя на пратеничествата, в „локално общение", посредством роби и пленници, бегълци и ренегати съществували някои възможности за комуникация между враждуващите съседи. Наистина сведенията на изворите за тази страна от отношенията между Византия и арабите са оскъдни и твърде разпръснати.[1a]

Дворците на Омеядите в Сирия свидетелстват за самостоятелността на арабската култура, но и за продължаването на някои римски, късноантични и респ. византийски традиции.[1b] Това че в джамията на Омар в Йерусалим, т. нар. Скален дом, издигнат на мястото на стария Соломонов храм, се намират мозайки в стила на християнските църкви, свидетелства за приемането на византийски художествени форми;[1c] същото се отнася и за реставрираните в последните години мозайки в Джамията на Омеядите в Дамаск, която ни дава представа за безфигурното мозаечно изкуство от иконоборския период, изчезнало напълно по земите на Византийската империя. Мозайки със стилизирани дървета, богати растителни орнаменти, подобни на вили, постройки и паркове, украсявали колонадите около двора на джамията. Освен това, може да се твърди, че за украсата на джамиите в Дамаск и Медина арабите са наемали византийски майстори.[1d] От друга страна, в някои заставки на византийските ръкописи, в емайловите икони и в други произведения на приложното изкуство се забелязват явни влияния на арабската орнаментика. Различни релефни плочи от средновизантийските църкви, като тези от т. нар. Малка митрополия в Атина, са дошли от арабския свят. По безброй византийски църкви в днешна Гърция има повече или по-малко следи от тухлена орнаментика; връзката ѝ със старото арабско писмо е очевидна.[1e]

Трудно придоби форма опитът конкретно да се покажат аналогиите и взаимните влияния между византийския и арабския свят в сферата на духовната история. Наскоро Г.Е. фон Грюнебаум извърши такъв интересен опит като вниманието му бе съсредоточено върху значението на арабската „образована прослойка", еквивалент на хуманитарно ориентираните миряни във Византия.[1f]

От особено значение за общата духовна история е приемането на античната наука от исляма. Без посредничеството на византийците, които най-добре съумели да съхранят и преведат духовното наследство на древните елини, това приемане би било невъзможно. Най-плодоносното време е IX–X в., т. е. епохата, когато Византия се била възстановила от сътресението на иконоборчеството и преживявала нов политически разцвет. По-старите арабски преводи на гръцки съчинения възхождат към дните на халиф ал-Рашид (786–809), ал-Мамун (813–833) и ал-Мутасим (833–842) и се свързват с разположения недалеч от Багдад на бивша сасанидска територия Гонди-Шапур. Инициатор на новата вълна широкомащабна преводна дейност по това време станал Хунаин ибн Ишак († 873), придобил необходимите за това знания във Византия, може би още през 20-те години на IX в. Бил изучил толкова добре гръцкия, че не само превеждал трудни научни текстове, но и различавал добрия от лошия превод. Остава да покажем, че направените от него или под негово ръководство преводи били на по-високо ниво от предходните затова, защото се основавали на по-добри ръкописи, издирвани във византийската империя от арабски учени и закупувани на висока цена.[2] На арабите Аристотел бил известен първоначално само като логик. Преведен бил „Органонът", т. е. „категориите", „Херменевтиката" двете „аналитики", „топиката" и „софистичните опровержения". При това „Риториката" и „Политиката" били включени от арабите в „Логиката". За арабската представа за Аристотел били меродавни от една страна сирийската среда – от V в. Аристотел бил изучаван в школата в Едеса – от друга, постановките на гръцките коментатори на Аристотел. Тъй като тези коментатори, напр. Порфирий с неговото популярно „Въведение" („Исагоге", Εἰσαγωγή) към Аристотел или Дамаскин били неоплатоници, то неоплатоническото учение оставило дълбоки следи в интерпретацията на Аристотел. Една перифраза на книга IV–VI на Плотиновите „Енеади" станала популярна сред арабите като „Теология на Аристотел"! Този, който извел арабите от ограниченото схващане за Аристотел като майстор на логиката до философските обобщения на Стагирита, бил най-прославеният философ ал-Кинди (поч. след 873). Понятно е, че приемането на Аристотелевата философия се натъквало на известни препятствия, тъй като някои възгледи на Аристотел, – като тези за вечността на света, отричане на

провидението и никакво вяра във възкресението – били в явно противоречие с Корана. Различни арабски „неоплатоници“ (като ал-Фараби, поч. 905) се опитали чрез съответните интерпретации да въздействат уталожващо в тази област.[3]

Успоредно с преводите на Аристотел през IX в. се превеждали математически и астрономически гръцки текстове. Тук трябва да спомена преди всичко съчиненията на Евклид и „Астрономия“ на Птолемей. Това съчинение, известно в наше време със заглавието „Алмагест“, със самото си име издава пътешествието си в арабския език.[4] Малко след математико-астрономическите съчинения започнало превеждането на тези на гръцките медици, неведнъж със сирийско посредничество. Много съчинения от Хипократовия и Галенов корпус били преведени от Хумаин ибн-Ишак или негови сътрудници. Публикувания от Г. Бергщрасер списък съдържа не по-малко от 129 автентични и псевдоепиграфски съчинения на Гален, с чиито превод или обработка бил зает Хумайн, както и интересни сведения за наличните по това време ръкописи и тяхното качество.[5] Негови ученици се посветили на книгата „За растенията“ на Диоскурид (Ил. 28). От този превод по-късно възникнала първата арабска фармакопея.[6] Ако и IX в. да представлявал връхна точка на арабското приемане на гръцката наука с византийско посредничество, то и през X в. могат да се намерят арабски преводи на коментатори на Аристотел, на различни математически и псевдонаучни съчинения.

Византия, както се каза, предоставяла образцовите ръкописи, които за по-важните съчинения на гръцката литература били системно разпространявани и преписвани при първите императори от Македонската династия.[7] Че във византийския двор умеели да ценят пропагандното значение на износа на културни ценности, проличава от не редките предмети на изкуството, които отивали на Запад с посланичествата и които се пазят до днес в музеи и църковни съкровищници. В тази посока сочи и един анекдот за Константин VII: той подарил на халифа на Кордова Абд-ал-Рахман III украсен с миниатюри ръкопис на Диоскурид и допълнително по негово желание му изпратил вещ в езика преводач в лицето на монаха Николай (951 г.).[8] Научно-историческото значение на арабските преводи на гръцките автори се състои както е известно отчасти в това, че по този начин през Средновековието на Запад

пристигали различни текстове и тук се разпространявали в латински превод. Това се отнася за някои съчинения на Аристотел и Гален. От особен интерес са арабските преводи в онези случаи, когато гръцкият оригинал е загубен, както при Галеновото морално-философско съчинение „За нравите" (Περὶ ἠθῶν),[9] неговият коментар на Платоновия „Тимей"[10] и съчинението му за медицинската практика,[11] при някои съчинения на Александър от Афродизия или за психологията на растенията („За растенията", Περὶ φυτῶν) на Псевдо-Аристотел, преведен от Николай от Дамаск.

В обобщение можем да кажем, че военното отблъскване на източния противник също като и културното съперничество с него се отнасят към най-великите постижения на византийците.

Не по-малко важна била борбата на Византийската империя за удържане на северния фронт. Ако успехът в боя не винаги бил на страната на византийците и често пред вратите на столицата се виждали нашествениците от север, то Византия все пак успяла да абсорбира всички онези степни народи, които проникнали от пространството, северно от Черно море, през Дунав в територията на империята. Трайно значение за империята придобили отношенията на византийците с южните и източни славяни, част от които здраво заели Балканите и тук постепенно създали свои държавни образования, а други – като русите, след период на ту враждебни, ту приятелски отношения, влезли в по-тесен културен и църковно-политически контакт с Византия. Спрямо онези славяни, наводнили в последните десетилетия на VI–VIII в. включително Македония и цяла Елада, византийското правителство прилагало или политика на изчакване, или на преселване и депортиране и от IX в. постепенно асимилирала и подчинила преселенците. На първото нападение на русите срещу Константинопол (860 г.) Византия реагирала веднага с мисия – по план на патриарх Фотий. За намеренията, които преследвал патриархът в подобни случаи, е показателна мисията на славянския учител Константин Философ в Хазария.

Това, което не се удало на енергичния църковен глава и способен организатор с русите през IX в., се осъществило в края на X в. с брака на Владислав Киевски с Анна, сестра на император Василий II Българоубиец. Тогава Русия била християнизирана от Византия. Два века продължило руско-визан-

тийското приятелство, намерило израз в руски помощни войскови части и варягска гвардия на служба при византийския император до 1204 г. Църковно-политическата зависимост обаче продължила още дълго и била прекъсната радикално от русите, когато архиепископ Изидор Киевски скрепил с подписа си заедно с други църковни глави на православието унията с католическата църква на събора във Ферара-Флоренция през 1439 г. В Киев Изидор бил арестуван, а връзката с византийската църква била обявена за недействителна. когато цар Иван III довел за съпруга Зоя, племенницата на последния византийски император Константин, убит в битката за Константинопол през 1453 г. Това бил обмислен ход на династичната политика, който заедно с приемането на двуглавия орел на Палеолозите и външната форма на дворцовия церемониал, служел за целта Москва да бъде обявена като официална наследница на Константинопол, или с други думи за Трети Рим, наследник на Втория Рим на Босфора. Заедно с византийското наследство руските царе приели и гореописаната имперска идея, претенциите за универсализъм и императорската мистика. През всички векове те както византийските императори се чувствали покровители на православната църква.

След Октомврийската революция социалните и културните предпоставки в Русия напълно се променилии, светогледният знак се обърнал от християнското православие към атеизма. При все това византийският дух не бил мъртъв. Той битуваше в някои черти на обществения живот и в съпътстващите комунистическия начин на мислене и действие явления не само в Русия, но и в страните от Източния лагер, проявленията на които, доколкото са белязани от партията, напълно отговарят на съветския модел.

Една от най-силните политически традиции в средновековна Византия, повлияна от Античността, била изключителното, свръх човешката мярка, положение на императора. Как по следите на елинистическия култ към владетеля се развил императорския култ и как този отново бил изместен при Константин Велики от Божията благодат, носителят на която се чувствал като наместник на Христа на земята и бил признаван от всички, се опитах да покажа в една от главите на тази книга. Тази пазена до края традиция във Византия била предмет на руския царизъм, но за почуда прескача и при мо-

дерния диктатор на болшевизма – Сталин. Култът към личността, който направил от диктатора богочовек и десетилетия процъфтява в Русия, бе отречен едва през 1961 г. (XXIIконгрес на КПСС).

От преувеличаване на общохристиянското съзнание за грях във Византия възникнал обичая на публичното самообвиняване в грехове и простъпки по различни поводи. Както покаянието и изповеданието на греховете пред Бога водело до опрощаване, така и в процес разкайващият се грешник можел да разчита на помилване. Прословут пример е този с философа Йоан Итал, ученик на Михаил Псел, обвинен през 1077 г. в ерес, и няколко години по-късно осъден, но помилван след публично покаяние. Самокритиката и самообвинението е добре известно явления в политическия живот на съвременните комунистически партии: Който признавал открито своите грешки или тези на служебната институция, отстъплението от линията на партията, или подобни „прегрешения", можел да очаква снизхождение.

Политическата риторика във Византия и в комунистическите държави си служела с характерни форми и това сходство не може да е случайно. Навсякъде наблюдаваме съзнателно отвръщане от обичайното и повседневното, което оставя впечатлението, че с фрапантните, непривични езикови форми се търси изказът и изтъкването на необичайни факти. Доколкото византийците съумели да променят характера на античния енкомион – похвалното слово за императора или друго високопоставено лице – с помощта на различни хиперболи, е добре известно. Повечето от следващите примери са подбрани от „Документите на СЕД" (Социалистическа единна партия на Германия, ГДР).

Най-напред прави впечатление архаичния за съвременния немски език патос, когато се говори, че СЕД „води народа към светлите висини на социализма" или „към народната пролет на човечеството".[12] Враговете на партията биват заплашвани с „разгрома на презрените банди предатели".[13] При публичните посещения и при заседания Сталин бива възхваляван от делегациите с цяла редица метафори. Акламиран е като „носител на мира"[14] – спомняме си, че във византийските акламации императорът е „миродарител" (εἰρηνοποιός)[15] – или като „източник на нашите надежди"[16] (да сравним с „източник на изцелението" и „на нашето упование" в гръцката литургия).

Стереотипно биват използвани някои епитети: прочут, прославен, героичен, неразрушим, непобедим – тук се набива на очи паралелът с гръцкото „аететос" (непобедим, ἀήττητος), латинското invictus. Във Византия като непобедими били определяни императорът и православието, в комунистическата терминология мястото на православието заема учението на Маркс и Енгелс. Една обичайна метафора нарича комунистическите държави „непобедим лагер на мира", „лагер на световния мир" и подобни.[17] Близостта до литургичната формулировка показва кондака за 14 септември, в който съюзът на Христос се нарича „оръжие за мир" и „непобедим тропайон".

В една тотално управляема държава като византийската народът нямал практически влияние при формулирането на политиката. Въпреки това или тъкмо поради това, съществувал популярен и по принцип безпогрешен механизъм да използване на политическата воля на народа. Имам предвид онези акламации на димите, на политическите партии във Византия, ръководени от водачите им, или излагани в декламативни хорове. Нашите извори, преди всичко книгата „За церемониите" на Константин VII, но и извадките на историците като Теофан ни дават добра представа за видовете декламации. Паул Маас в едно известно изследване преди половин век почти различни метрични ритмични акламации и обърна внимание на това, че император Константин VII е можел да ползва за текста на съчинението си записките на партийните архивари и партийните поети.[18] От едно място у Теофан става ясно, че исканията на народа, поставяни по пътя на акламациите, се оказвали на практика фарсове. Партията на зелените повдигнала тежко обвинение в различни злоупотреби срещу един дворцов служител на име Калоподиос. Императорският пълномощник (μανδάτωρ) не слушал дълго оплакванията и побързал да ги отхвърли с чиновнишка гордост. За зелените не останало друго, освен да се върнат от хиподрума със закани, но без резултат.[19]

Достигналите до нас византийски акламации по съдържание представлявали смес от поздрави, пожелания и искания, формата им се отличавала с телеграфна краткост. Същото важи и за съвременните комунистически лозунги за първи май или за деня на партията, както това може да се види в „документите на СЕД". Голямото формално сходство между, визан-

тийските акламации и комунистическите лозунги за първи май ще покажем с едни пример от книгата „За церемониите". Когато император Анастасий I се възцарил (491 г.) народът викал: „Велик ден за ойкуменето! Многая лета на императора! Долу корумпирания префект на града!"[20] СЕД 1954: „Не на атомните бомби и средствата за масово унищожаване в Германия! Да живее правителството на ГДР!... Здраве и дълъг живот за президента на ГДР – Вилхелм Пик!"[21] Някои от достигналите до нас византийски хвалебствия с техния тържествен патос и характерна метафорика ни напомнят, че те както и много други форми и прояви на дворцовия церемониал имали свои аналози в литургията. Имам предвид акламации като тези при избирането на Лъв I за император или приветстването на завръщащия се победоносно в родина император Никифор II Фока и при други победни празници. Да ги сравним с аналогични комунистически лозунги: „Чест слава за военните сили на социалистическите държави!"[22] или „Слава на трудещия се народ, на създателя на прогреса благоденствието, нему подобава честта, на него принадлежи всичката слава."[23] Тук направо може да се пипне приликата с литургичния тон. Да сравним с гръцката литургия: „Понеже на Теб подобава всичката слава, чест и поклонение" или „Понеже Твоя е силата и на Теб принадлежи господството, властта и славата."

С тези примери виждаме по какви неочаквани пътища гръко-византийската риторика успяла да се опази жива чак до наши дни. Много по-важни от тези формални реликти са големите постижения на византийците, отдавна влезли в културната история на славянските народи. Изпратените от Византия славянски учители – братята Константин (Кирил) и Методий от Тесалоника, донесли на славяните литургията на техния майчин език, съществен момент в успешното им мисионерстване. Константин създал глаголическата азбука, на която са написани най-старите ръкописи на славянски език.[24] Със своето мисионерство братята направили възможни не само твърдото укрепване на православието сред съответните народи, но и на първите наченки на славянските национални литератури, произлезли от църковнославянския. След първоначалния успех на Константин и Методий в Моравската им мисия, Византия обърнала в християнство и българите, а малко по-късно и сърбите.

Културният обмен със славянските народи познава периоди с различен интензитет. В онези десетилетия сърбите, присъединили големи територии от византийската империя под предводителството на Стефан Душан (1331–1355), се намирали най-много под влияние на византийската култура. Царят-завоевател се наричал „император на Сърбия и Романия (Византия)“.[25] Неговата канцелария издавала документи на гръцки език, които точно копирали хрисовулите на византийския император.[26] За византийското влияние в правния живот свидетелства въведения от същия владетел „Законник“, издаден през 1349 (второ издание 1354) и дал на сръбския двор правните основи, общи с Византия. Сановете и титлите на сръбския двор отговаряли напълно на византийския модел както и цялата административна система и църковно устройство.

Mutatis mutandis същото станало и в средновековна България. От рано, още от създаването на Българската държава Византия започнала да упражнява трайно културно влияние. Официалните надписи на Първото българско царство се съставяли, както е известно, на гръцки език; между другото от тях говори оформената по византийски образец идея за Божията благодат над българския цар с всички произтичащи от това претенции.[27] Симеон, синът на първия християнски български владетел Борис-Михаил, устроил двора си в Преслав изцяло по модела на Константинопол, известен му добре от личен опит. Византийското влияние върху изкуството и литературата на средновековна България се проявило отчетливо на три вълни. В Първото българско царство при Симеон (893–927), във Второто българско царство – при Иван Асен II (1218–1231) и накрая при цар Иван Александър (1331–1371). С него, който се наричал „цар на всички българи и гърци“, се свързват прословутите, богато украсени с миниатюри ръкописи на старославянския Псалтир в Лондон и старославянския превод на Манасиевата хроника във Ватикана, които показват царят със семейството му напълно в стила на подобни миниатюри във византийските ръкописи. Многобройни са паралелите и сходствата между Византия и България в документите и при монетосеченето. По-рано и посилно византийското влияние се проявило в българското право, отколкото в сръбското. С „Кърмчая книга“ всъщност българите приели византийския „Номоканон“ (смесен сборник от църковни и граждански закони), а в гражданското право „Еклогата“

на Лъв III. От тях византийското правно схващане преминало почти непроменено у руси и румъни.[28]

Обединяващата връзка, която направила византийците и нейните славянски съседи общност, бил тежкият гнет под властта на турците. Тогава – тъкмо във вековете на подтисничеството общата вяра, външно афиширана в православната църква и нейния клир, придобила изключително голямо значение. Но и свързаната с православието източна форма на аскеза и монашество се разпространила рано сред славянските народи. Кое може да е по-показателно от фигурата на св. Сава, която стои в началото на държавната независимост на сърбите? Този син на основателя на династията на Неманичите през 1192 г. отишъл на Атон, станал монах в манастира „Ватопед" и по-късно заедно със своя баща основал като национално сръбско светилище манастира „Хилендар" с неговите дарявани от царе църкви, разкошни фрески и икони. Той и днес съществува на няколко часа път от „Ватопед".

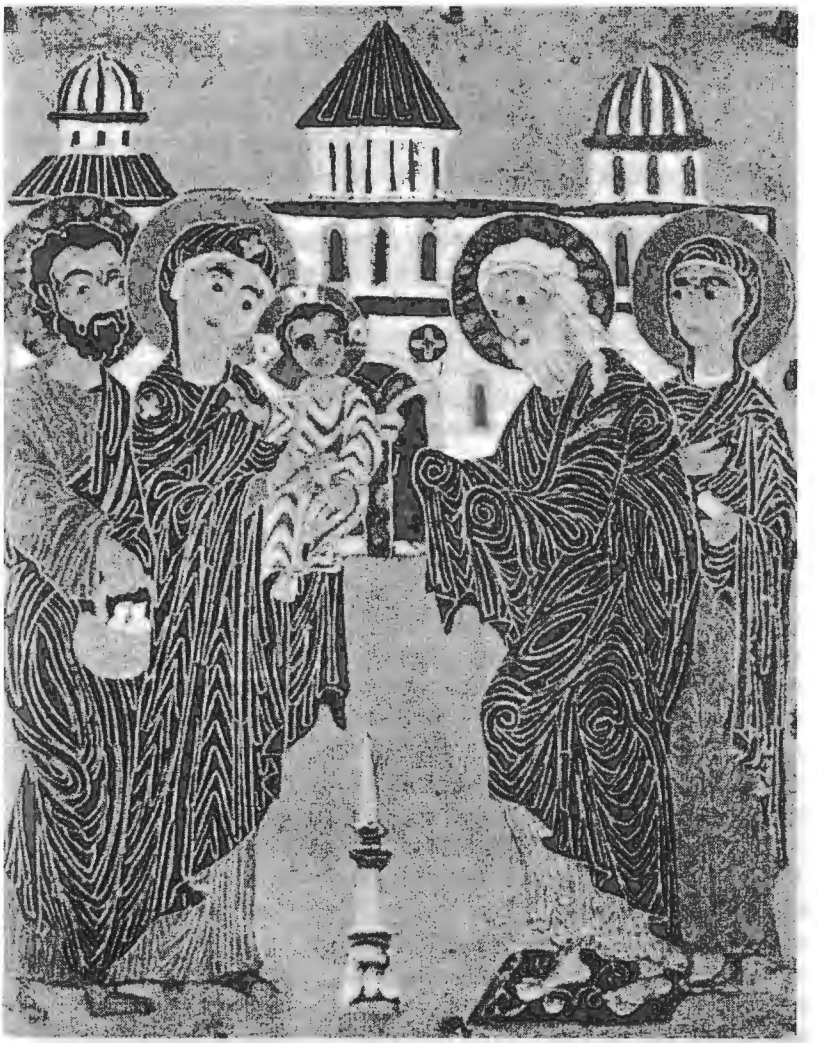
Византийското църковно изкуство, архитектура и живопис процъфтявали в много манастири на Влахия и Молдова от времето на Палеолозите и след падането на Константинопол. И днес тези паметници на изкуството, видим израз на наследството на силно византинизираните българска и сръбска култури, са гордостта на румънския народ.[29] Че византийската мистика попаднала на плодородна почва тъкмо в монашеството на Русия, тук може само да се спомене. Пример за пренасянето на паламистката теология в Русия е живелият в края на XV–XVI в. атонски монах Максим Трибол, който както и Максим Грек, оказал голямо въздействие върху църковния живот на Русия.[30] Приетата от Византия православна религиозност на руския народ намерила грандиозен израз в изобилието от икони, запазени и до днес. Някои световни колекции от икони биха предложили твърде малко на посетителите си, ако в тях липсваха руски икони. Създаването в наши дни на колекция от икони като тази на Реклингхаузен би било невъзможно без руския материал.[31]

В областите, влизали някога в територията на Византийската империя, или поне в сферата на нейните интереси, и днес се намират много явни свидетелства за художествената практика, приета от Византия и твърде малко променена. Това се отнася за разкошните емайлови икони от Грузия (Ил. 29).

Всички тези само скицирани явления, взети в цялост, трябва да представят, колко положително е било многоаспектното, течащо в различни посоки влияние на културния център на Византия върху славяните. За езиковото взаимодействие – общото богатство от пословици, народни песни и обичаи, изобщо не става дума. Че в съвременните исторически изследвания, особено от нашия век, Източна Европа може да се опише не само само като политическо, но и като културно явление и благодатен обект за изследване, се дължи на Византия.

Доказаните за Средна и Западна Европа влияния на византийската култура са същностно различни. Тук могат могат да се наблюдават разнопосочни влияния, особено в областта на изкуството. Никъде обаче културното влияние не е достигнало такава широта и устойчивост както в източните страни. Че византийският двор и неговият церемониал, големият град Константинопол с великолепните му постройки и високоразвити занаяти бил непостижимият образец за Западна Европа през Средновековието не подлежи на съмнение. Въпреки това imitatio (подражание) на западните крале се ограничавало повече в оформянето на документите, в детайлите при употреба на печати и подобни. Който е имал щастието да попадне в приказния град на Босфора или да прати пратеник там, гледал да се сдобие със скъпи дарове: коприна, емайл и икони. Византийските пратеничества от своя страна също носели скъпи подаръци на Запад под формата на мощехранителници, луксозни платове, ръкописи. Дори и неуспешните пратеничества на западните страни били изпращани за родината си с такива подаръци.

Значителна роля като посредница в разпространяването на византийската култура играела Италия с византийския екзархат в Равена, просъществувал до средата на VIII в., с византийска до нашествието на арабите Сицилия, сетне и гръцкото население на южноиталийските провинции Калабрия и Апулия и с гръцките общини в Рим и други италиански градове. Църквите в Равена, ако и построени по всяка вероятност от италианци, и днес дават добра представа за византийското мозаечно изкуство от времето на Юстиниан. Под впечатление на архитектурата на Сан Витале в Равена била построена дворцовата капела в двореца на Карл Велики в Аахен. Големите саркофази в Равена подражавали на константинополските образци както проличава от иконографията и датировката на



29. Изображение на Христос в храма. Емайл – Армения.

един наскоро публикуван сребърен реликварий от София.[32] Започналото в средата на XI в. строителство на „Сан Марко" било напълно в традицията на Юстиниановата църква „Св. Апостоли" в столицата. Един византиец украсил катедралата в Торчело с разкошни мозайки, които и днес могат да ни удивяват; някои черти у тях сочат връзката с богатата мозаечна украса на „Сан Марко". В този единствен по рода си паметник на европейското изкуство византийски оригинали съжителстват с венециянски подражания, напр. в релефните пластики от западната фасада, или се свързват в ново единство както иконите в емайлна техника на Пала д'оро. Византийските майстори от XII в. били тези, които по поръчка на норманските владетели устроили катедралите в Чефалу и Палермо по модел на православните църкви. В Константинопол обаче величествената Юстинианова постройка на „Св. София" се превърнала в образец на безброй джамии на завоевателите.

Духът на този многопрославян и многохулен император, годишнината от смъртта на когото, за 1400 път ще бъде тази година, продължава да живее в съставената по негово нареждане кодификация на правото – Corpus iuris civilis и в наше време. От XII в. с лекторската дейност на глосаторите в юридическата школа в Болоня започнало усвояването на римското право, което се разпространило в повечето европейски държави и намерило своя край през XVI–XVII в. Макар римското право отдавна да е загубило всякакво практическо значение поради въвеждането на националните законодателства (Общ граждански кодекс ABGB 1812 Австрия; Граждански кодекс BGB 1900 Германия), то неговото значение за историята на правото и за образованието на юристите и сега както и преди е неоценимо.

Всички европейци, които в най-добрата хуманитарна традиция са убедени, че истинските корени на културата на този континент лежат в Елада, са склонни да признаят, че спасението на това духовно наследство е най-благородното дело на византийците. Без Византия, нейните висши школи и библиотеки, без относително силната прослойка на образованите миряни и техния подчертан интерес към високия език и литература на класическото време бихме притежавали само имената на Омир и Хезиод, на трагиците и на Аристофан, на Платон и Аристотел, на Херодот и Тукидид, Полибий, а в най-добрия

случай – оскъдни сведения за съдържанието на техните съчинения. Това, което в известен смисъл се оказало голяма нещастие за развитието на гръцкия език, във всеки случай, създало един и до днес неразрешим проблем на гръцкото образование, от друга страна, благоприятствало предаването на великите творения на елинския дух. От началото на Елинизма гръцкият език посредством взаимно пригаждане и смешение на различни диалекти се развил в един, отговарящ на нуждите на широкия гръцки културен ареал на източното Средиземноморие, общ език – т. нар. койне (κοινή). В края на епохата този език се отклонил във фонетиката, формите, синтаксиса и др., от старите диалекти на класическото време, за което може да се съди по новозаветния гръцки. Граматиците и филолозите на новото императорско време започнали сериозна пропаганда на старите атически форми, наричани обикновено в историята на филологията „атицизъм". Предвид изискванията на училището и високото ценене на класическите образци това направление все повече се налагало. Свързаният с него пуризъм бил характерен не само за голяма част от късноантичната риторика, но и за повечето византийски автори, доколкото те по принцип искали да минават за образцови. С живото развитие на езика през вековете между изкуствено консервирания висок език и говоримия гръцки във фонетиката и формите се образувала все по-голяма пропаст, която накрая довела до диглосис – практическо двуезичие: чистия гръцки – катаревус (καθαρεύουσα) и народен език – димотики, днешния гръцки (δημοτική).

Това явление може да е печално за самите гърци днес, когато трябва да изучават класическия гръцки почти като чужд език, а във Византия било необходимо отново и отново да се възобновява знаенето на античния гръцки и на другите диалекти предвид превеждането и запазването на античните текстове. Византийското начално образование, т. нар. граматика от самото начало се свързвало с текстове на Омир, от когото били заучавани наизуст големи части, ако не и целия. Също и другите класици се четели в училище. Естествено човек не може да прочете всички събрани съчинения на драматурзите. Така се стигнало до идеята за образуване на канон, съставен от по три избрани пиеси на всеки един трагик и Аристофан. Тези византийски триади за Есхил включвали: „Прометей" – „Седемте срещу Тива" – „Перси"; за Софокъл:

„Аякс" – "Едип цар" – Електра"; за Еврипид: „Хекуба", „Орест", „Финикийци"; за Аристофан: „Плутон", „Облаци", „Жаби". Този канон имал недостатъкът, че непредвидените драми при превеждането много лошо се орязвали. Преписите на излизащите извън учебния канон пиеси дължим на интересите на филолози и други византийци с високо образование. Живо свидетелство за господстващата вече във Византия диглосия били онези многобройни ръкописи – в основата си учебници, в които поетичните текстове бил снабдени с междуредови тълкувания на говорим език. Както филолозите са полагали усилия за художествените текстовете, така ораторите имали грижата за древните оратори, а философите – за текстовете от традицията на Академията, перипатетизма и елинистическите философски школи, преди всичко неоплатонизма. С изнамирането на калиграфския минускул в края на VIII в., т. е. в края на иконоборчеството, станало необходимо всички важни текстове да бъдат преписани от старото унициално на новото писмо.[33] С грижливото преписване от добрите екземпляри и с произвеждането на образцови ръкописи възникнала сериозна опасност за по-нататъшното превеждане и запазване на съответните текстове. През X в. за консервирането на специалната книжнина, която в друг случай би била загубена, се грижел разнообразния енциклопедичен интерес на интелектуалните кръгове, който се изразил в литературните занимания на император Константин VII, речниците и наръчниците на времето. Тук трябва да споменем византийското съчинение за селското стопанство (Γεωπονικά).

Удивително е, че византийците въпреки голямата пауза поради латинското господство през XIII в. и независимо от падането на столицата с нейните големи библиотеки, всъщност съумели да спасят античното наследство като емигрирали в Никея. Че в това отношение мъже като Никифор Влемид, император Йоан III Дука Ватаци и Теодор II Дука Ласкарис имали големи заслуги, беше показано по-горе. Без тези предпоставки разцветът на византийската филология по времето на Палеолозите – с нейните многобройни нови преписи на класическите текстове – би бил невъзможен. Но и тези големи усилия за опазване на елинската литература биха били напразни, ако в десетилетията преди и след падането на Константинопол пренасянето и спасяването на многобройни ръкописи на Запад беше спряло.

Откакто османските турци започнали да стъпват на европейска територия – завземането на Цимпе през 1352 г., на Галиполи през 1354 г. – византийците отивали в Италия, като бежанци или доброволно да търсят нова база за съществуване. С намаляване жизненото пространство на Византийската империя и накрая с падането на столицата през 1453 г. Тази емиграция на Запад все повече нараствала. За щастие жизнените интереси на много бежанци се свързали с превода и опазването на елинското културно наследство. В тогавашна Италия преписването на гръцките ръкописи, а от началото на XV в. и съставянето и издаването на гръцки текстове, можело да изхрани своя инициатор. Който бил в състояние, а освен това имал и късмет и добри връзки, можел да получи назначение за преподавател по гръцки език. Знаем за Михаил Хризолорас, че е първият византиец в Италия, заемал професура по гръцки език във Флоренция от 1387–1400 г. Със своя платонизъм Георги Гемист Плетон, емигрант от Мистра, дал тласък за основаването на научни кръжоци (академии) във Флоренция и други градове, в които той и неговите ученици Йоан Аргиропулос, кардинал Висарион и Михаил Апостолос плодотворно обменяли мисли с италианците Марсилио Фичино, Леонардо Бруни, Франческо Филелфо, Бартоломео Платина и др.[34] Дворът на Медичите благоприятствал тези усилия на гръцките хуманисти и насърчавал съхраняването и пренасянето на гръцки ръкописи в Италия. Сигурно така е пътувал хуманистът Йоан Ласкарис през 1491 г. по поръчка на Лоренцо ди Медичи до Константинопол, където престоял няколко седмици, а после се върнал с лекаря Николай от Сиена в Крит. Договорът за закупуване на придобитите от него на Крит ръкописи е запазен; със същото намерение Ласкарис посетил и Света гора Атон[35]. Но много по-рано (1424) Джовани Ауриспа, заемал професура по гръцки език във Флоренция, донесъл от Константинопол в Италия 232 гръцки ръкописа. Франческо Филелфо през годините 1420–1427 на служба във венецианското посолство при византийския двор, също донесъл солидна сбирка ръкописи във Венеция, откъдето по-късно се преселва във Флоренция, за да стане последовател на Ауриспа. Гуарино от Верона ръководил през 1414–1418 във Венеция едно хуманитарно учебно заведение, а по-късно училище по гръцки във Ферара. Франческо Барбаро, ученик на Гуарино, довел със себе си Георгий Трапезундски от Крит във Венеция. Не са за подценя-

ване и стимулите, които процъфтяващия италиански хуманизъм получил от посещението на император Мануил II през 1423 г. във Венеция, а особено от дългия престой в Италия на византийската делегация, водена от император Йоан VIII на униатския църковен събор във Ферара-Флоренция 1438–1439 г.

Последната фигура в делото за спасяване на старогръцкото наследство бил кардинал Висарион, родом от Трапезунд, израснал в Константинопол и участвал като никейски митрополит в униатския събор във Ферара-Флоренция. Скоро тук той станал водач на униатската партия, бил ръкоположен за кардинал от папата, същевременно продължил да се проявява като най-влиятелния покровител на гръцките бежанци на Запад и като меценат на хуманистичните усилия на своите сънародници. От едно наскоро публикувано писмо на Михаил Апостолос до кардинала научаваме, че Висарион настоява за създаването на повече училища в Италия, в които да се преподава гръцкия за италианците и италиански за гърците.[36] Колко ясно е съзнавал кардиналът опасността за историята на духа от ситуацията, настъпила след завладяването на Константинопол от турците, показва най-добре писмото му до Михаил Апостолос. След трогателно оплакване на съдбата на завладения имперски град Висарион продължава:

„Да би обърнал Бог това към по-добро! Но на мен все още не ми достигат някои съчинения на езически и християнски автори. Докато единствения по рода си всеобщ център на християнството съществуваше, не се тревожех, съзнавайки, че там всичко се съхранява добре. Тъй като този център за съжаление падна, имам голям интерес да придобия всичко това, не заради мене си, тъй като имам достатъчно за частните си нужди, но за да насърча останалите днес гърци и тяхното потомство. С времето всичко може да стане: те биха могли да намерят сигурно място, където да съхраняват цялата литература, доколкото е запазена и после да я умножат. Освен многото хубави съчинения на онези божествени мъже, които ние отдавна сме загубили, да не загубят и малкото налично като напълно неграмотни, изцяло подобни на варвари и роби.

Пращам ти, значи, надлежния списък, същия пращам и на епископ Теофан от Атина. Моля те, заради мен и моя план, който сигурно интересува и теб, да вложиш цялото си умение, да изнамериш и закупиш всичко. Ако отидеш в Адрианопол, Атина, Тесалоника и Енос и в други места и градове в околнос-

тите на нашата единствена столица, която са подчинили, и по-добре – в Галиполи, ще изнамериш всичко. Да получиш необходимите помощни средства, ще се погрижи Йероним Валарезос.[37] *Доколкото епископът на Атина ще закупи нещо, не купувай същото, но нещо друго. стига ни по един екземпляр от онези съчинения. Бъди здрав!*"[38]

В това писмо е запечатано преди всичко разумното и суеверно поведение на Висарион, който желаел да получи гръцките ръкописи не за ad maiorem gloriam sui ipsius, но в интерес на избегналите гибелта сънародници особено предвид духовното положение на гърците в бъдеще. Все в този дух действал кардиналът десетилетие и половина по-късно, когато подарил великолепната си библиотека (около 8000 ръкописа, от които 543 гръцки, на република Венеция) (1468).[39] Тя и днес е ценното ядро на библиотека „Марчиана". Колко ръкописи още преди 1468 г. и след основаването на „Марчиана" били преписани от гръцките кодекси на кардинала, може да изясни само специално изследване.

В края на XV в. Венеция започнала да изпреварва Флоренция като средище на византийските емигранти и център на хуманистичните занимания. Въпреки различните езикови училища и професури по гръцки в много градове на Италия изглежда, че екзотичното знаене на гръцки по онези времена вече било рядкост. За по-нататъшното разпространение на гръцкия на Запад било от решаващо значение книгопечатането. В началото новото изкуство имало големи затруднения с гръцкия шрифт. Двадесет години след появата на 42-редовата Гутенбергова библия (1454) нямало нито една изцяло отпечатана на гръцки книга. Тук обаче упоритостта на неколцина мъже послужила за стимулирането на хуманитарните занимания с изследването на многобройни гръцки текстове.

Типографията на първата книга, отпечатана изцяло на гръцки от Дионисиус Паравизинус в Милано през 1476 г. – „Граматика"-та на Константин Ласкарис, останала без продължение. Все още се предпочитали латинските преводи на гръцките автори пред оригиналните текстове; едва през 1488 г. се появил първият отпечатан на гръцки Омир (Флоренция, Димитър Халкокондил). Пробивът направили двама критяни – Захариа Калиергес и Николаос Властос, които искали да дадат на всички изучаващи гръцки необходимия речник: Ethymologicum magnum. В предговора на тяхното издание

двамата съобщавали, че 5 години подред експериментирали различни шрифтове и овладявали особено трудните придихания и ударения. Ethymo̲logicum се появява във Венеция през 1499 г., с червените си винетки и инициали – копие на гръцките ръкописи. Знакът „на ромея Калиергес" във фигурата на двуглавия орел на Палеолозите гордо сочи духовния му произход. Технически и естетически това е най-красивият гръцки инкунабул. Въпреки това накрая се наложил гръцкият шрифт на Алдус Маниций, който започнал да издава гръцки текстове в средата на 90-те години. Подготовката на ръкописите, издателският портфейл, т. е. филоложката работа, била ръководена от Маркос Мусурос, критянин, дошъл във Венеция от Флоренция. Въпреки различните преподавателски ангажименти в Карпи, Падуа и Венеция и междувременно затварянето на печатницата на Маниций, Мусурос като учен на Neakademia останал в постоянна връзка с печатаря. Изисканият печат и подръчният формат на Алдовите издания ги правели истински бестселъри и насърчавали по-широко издателската дейност. Фактът, че през 1514 г. за един месец Мусурос издава Хезиод и Атенайос, поставя всички постижения на модерното книгопечатане в това отношение в сянка.[40]

Голяма част от гръцките ръкописи, запазени до днес и представляващи свидетелства за античната и византийска литература в цялост, произхожда от XV–XVI в. Ако и много от това да е дело на западни писатели, значителна част от текстовете от този период трябва да се припишат на емигрираните от Крит на Запад византийци. Някои от тези мъже се препитавали от преписване и от търговия с ръкописи. За да направят по-атрактивни кодексите, спасени от Византия или измъкнати по някакъв друг начин, те ги допълвали, понякога успешно, с липсващи начални и крайни листове, измислени заглавия и везано писмо, подменяли имената на авторите и се опитвали да пробутват фалшификати за съчинения на античните автори. Въпреки тези нерадостни особености, постиженията на гръцките писатели от времето на Хуманизма не бива да се подценяват. Ако и много повече от инстинкт за самосъхранение, те са имали значителен принос, наследството на древна Елада, грижливо пазено от византийците едно хилядолетие, да не стане жертва на превратностите на времето, но в рамките на победния поход на Хуманизма да оплоди цяла Европа[41].

БЕЛЕЖКИ

I

КОНСТАНТИНОПОЛ КАТО НОВО СРЕДИЩЕ

1 Herodot IV 144.

2 Това похвално слово за Константинопол, неиздавано досега, се намира във Виенския ръкопис Phil. gr. 95 – един изискан пергаментов кодекс, чрез който в ръце държим редактираните явно от самия автор събрани съчинения на неговите риторични писания. Ученикът на Метохит – Никифор Григора е разполагал с това похвално слово, когато добавил към житието на св. Теофано една възхвала на Константинопол. (гл. 3, 4 ed. E. Kurtz, in: Mémoires de l'Acad. des sciences de St. Pétersbourg, sér. 8, t. 3/2 (1898) 26.

3 Cecaumenus, Strategicon et incerti sciptoris De officiis regiis libellus, ed. B. Wassiliewski – V. Jernstedt, St. Petersburg 1896, 103 сл. Немски превод на Х.-Г. Бек в Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 5, 1956, S. 149.

4 Niketas Choniates, 481 (Bonn).

5 Themistios, Orationes 6, 83 d.

6 Triakontaeterikos 3, p. 201, 13 сл. (ed. Heikel).

7 Cod. Theod. VI 23, 3; 4 praef.; 26, 14.

8 De caeremoniis, p. 475 (Bonn).

9 Сравни към това R.Guilland в: JÖBG, 11/12 (1962–1963) 109 сл.

10 D.Jacoby, La population de Constantinople à l'époque byzantine: un problème de démographie urbaine. – Byz., 31 (1960) 81–109.

11 Socrates, Historia ecclesiastica 2, 13: PG 67, 209 A. – Сравни също Malalas 13 (PG 97, 487 C 8 сл.).

12 Karayannopulos, Finanzwesen, 214 ff. – Сравни занапред J. L. Teall, The Grain Supply of the Byzantine Empire, 330–1025. – DOP 13 (1959) 89–139.

[13] Marc le Diacre, Vie de Porphyre éveque de Gaza, ed. H. Grégoire et M.-A. Kugener, Paris 1930, 39 сл.

[14] Just. Novelae 80, p. 393, 27 сл. – Сравни занапред G.T. Kolias, Μέτρα τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἐναντίον τῆς ἀστυφιλίας καὶ ὁ θεσμός τοῦ κοιαισίτωρος в Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου, Тесалоника 1952, с. 39–77.

[15] Epistula 28 = Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σῳζόμενα ed. Sp. Lampros, B. 2 Athen 1880, 43 сл.

[16] Themistios, Orationes 3, p. 51, 19 (ed. Dindorf). – Сравни F.Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner. – ZKG 56 (1937) 1сл., тук 14 сл. = Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, 70 сл., тук 83 сл. = Григорий Назиански възхвалява Константинопол (Poemata de se ipso 10, 15 сл. = PG 37, 1027): „По-младият Рим превъзхожда другите градове толкова, колкото звездното небе – земята."

[17] J.M.C. Toynbee, Roma and Constantinopolis in late antique art from 312 to 365. – JRSt 37 (1947) 135 сл., тук 140 сл. – Сравни A.R. Bellinger, Roman and Byzantine Medaillons in the Dumbarton Oaks Collection. – DOP 12 (1958) 146 сл., Nr. 30–32.

[18] Едно уникално късно представяне на Константинопол на трон с кълбо с кръст се среща при Юстин II (565–578): BMC 1, 2; Ratto 750. – Libanios, Epist. 1061 (t. XI 185, 2 сл.) от 392 г. поставя Константинопол като още втория по големина град след Рим – най-големия град в света.

[19] J.M.C. Toynbee, op. cit., 142.

[20] W.F. Vollbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters, Mainz² 1952, 33 сл. – R.Noll, Vom Altertum zum Mittealter. Ausstellungskathalog, Wien 1958, Abb. 17, 18.

[21] Procopios, Bell. Vand. II 9, 15 представя фактите, както обикновено в малко ласкателен за Юстиниан I тон.

[22] Augustinus, De civitate Dei V, 25: „... cui (se Constantino) etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit (sc. Deus).

[23] A.Alföldi, On the Foundation of Constantinople: a few notes. – JRSt, 37 (1947) 10 сл. тук 15.

[24] Vita Constantini 4, 36 – Константин Велики се позовава на Божия промисъл за основаването на Константинопол в една новела от 1. декември 334 г.: Cod. Theod. XIII 5, 7.

[25] Сравни Beck, op. cit., 49 сл.

[26] R. Janin, La géographie ecclesiastique de l'empire bizantin: Les eglises et les monastères de Constantinople, Paris 1969.

27 Чудо на Богородица спасява Константинопол в Hunger, Byzantinische Geisteswelt 280–286.

28 BMC, t. 2, London 1908, 608 сл., LXXIV 1.2. 10–12, 15–18; LXXV 1, 2; LXXVI 8. – По темата вж. също N.H. Baynes, The supernatural defenders of Constantinople. – ABoll 67 (1949) 165–177, особено 171 сл.

29 Theodoros Prodromos, Carminas 4, ed. C. Welz. Analecta byzantina. Lipsiae 1910, 49, стихове 97–104.

30 Сравни F.Dölger, op. cit., 27 сл., съответно 98 сл.; вж. по-горе бел. 16 и бел. 22.

31 Сравни H.Hunger, Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes. Neue Lesungen und Ergänzungen, besonders zu den altossetischen Sprachresten aus einer bisher unbeckannten Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek Phil.gr. 118. – BZ 46 (1953) 302–307.

32 W.Regel, Fontes rerum byzantinarum I/1, Sankt Petersburg 1893, 94, 25–95, 9.

33 Никифор Григора, ученикът на Метохит, по подобен начин нарича Константинопол „общ пазар на целия свят": Житие на св. Теофанò, ed. E.Kurtz, Sankt Petersburg 1898, 27, 3 сл.

34 Cod. Vindob. phil. gr. 95, fol. 298 v: καὶ τῆς οἰκουμένης αὐτῆς. Изразът ὡς εἰπεῖν κοινοπολιτεία показва, че става дума за самостоятелно словообразуване на Теодор Метохит.

35 W. Ohsorge, Abendland und Byzanz, Darmstadt 1958, 336 сл.

36 F. Dölger, op. cit., 116 сл.

37 Към това сравни майсторското изследване на O.Demus. Die Rolle der byzantinischen Kunst in Europa. – JÖBG 14 (1965) 139–155.

38 PG 156, 37–40; преведено от Ф. Граблер в: Europa im 15. Jahrhundert von Byzantinern gesehen (= Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 2), Graz-Wien-Köln 1954, 124–126.

II.

ВИЗАНТИЙСКАТА ИМПЕРАТОРСКА ИНСТИТУЦИЯ КАТО БОЖИЕ ПОДРАЖАНИЕ

1 Така и върху арката на Галер в Тесалоника.

2 Че проскинезата се появява също още по-рано в Рим подчертава A.Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof. – MDAI, RA 49 (1934) 58; и Treitinger, 85.

[3] Издадена от L. Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, Liège-Paris 1942 (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 97).

[4] L. Delatte, op. cit., 39, 11 сл.

[5] F.Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. 2 Bände, Stuttgart 1957–1960.

[6] De caeremoniis, 565 (Bonn).

[7] Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung 1943/6.

[8] Tacitus, Historia 1, 15.

[9] Ibidem, 4, 81.

[10] Plinius, Paneg. 1, 4.

[11] Ibidem, 80, 4.

[12] Сравни Panedyrici Lat. VIII 13; XIII, 5.

[13] W. Enßlin, op. cit., 73 сл.

[14] Hunger, Prooimion 49 сл.

[15] De caeremoniis, 411, 10; аналогично при Анастасий I: ibidem, 422, 13 сл.

[16] Ibidem, 419, 19 сл.

[17] De caeremoniis II 78: p. 130, 31–1 31, 1 (Vogt).

[18] De caeremoniis, 612, 4; 650, 4 (Bonn); сравни II 78: c. 123, 26 (Vogt); Treitinger, 40, Anm. 43.

[19] Сравни за θεοπρόβλητος Hunger, Prooimion, 57.

[20] Grabar, L'empereur, 112.

[21] За определянето и датирането вж. F.Dölger в: SF 18 (1958) 385–390 и срещу това отново M. Bonicatti в: Rivista dell' Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte 18 (1960) 238 сл., 262 сл. (позоваване на Роман IV).

[22] Grabar, op. cit., ил. XIX 2.

[23] Cod. Marc. gr. 17: D.T. Rice – M. Hirmer, Kunst aus Byzanz, München 1959, ил. XI. – Grabar, op. cit., ил. XXIII 1.

[24] Cod. Vat. Urbin. 2: Grabar, op. cit., ил. XXIV 2. Към това се отнася и красивата мозайка на норманския крал на Рожер II в Марторана в Палермо.

[24(a)] Wien, Münzkabinett; um 326: A. Alföldi в: MDAI, RA 50 (1935) 55 сл. – Maria R. Alföldi, Die constantinische Goldprägung, Mainz 1963, 136 и ил. 214.

[24(б)] Treitinger, op. cit., 37, Anm. 30.

[25] H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottänlichkeit bei Gregor von Nissa, Freiburg (Schweiz 1952).

[26] L. Delatte, op. cit., 45, 10 сл.: ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις μναμονεύεν δεῖ ὅτι θεόμιμόν ἐντι πρᾶγμα βασιλεία, 46, 11 ff.: μιματὰς ἄρα καὶ ὑπηρέτας ἐσσεῖται τῶ θεῶ ὁ σοφός τε καὶ νόμιμος βασιλεύς.

[27] Сравни N.H. Baynes, Eusebius and the Christian Empire. – AIPhHO 2 (1934) 13–18, тук – 16.

[28] De caeremoniis I 93, p 430, 1 сл. (Bonn); Mansi XI 656 BC.

[29] De caeremoniis II 78, p. 123, 28 (ed. Vogt).

[30] Treitinger, op. cit., 129.

[31] A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins des Großen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers, Breslau 1941, 8 сл., 35 сл.

[32] εὐσέβεια: за многоаспектното нюансиране на това понятие сравни Treitinger, op. cit., 145.

[33] De caeremoniis II 1, p. 519, 15 (Bonn).

[34] De caeremoniis I 10, p. 71, 24 (Vogt); Pseudo-Kodinos 7: PG 157, 76 D 10 сл.

[36] Много цитати от „Книга за церемониите“ у Treitinger, op. cit., 149, Anm. 23–24.

[37] Treitinger, op. cit., 149, Anm. 25–26.

[38] Mansi V 442 D 10 сл.: καὶ γὰρ ἡμεῖς... τῷ τοῦ Θεοῦ ναῷ προσιόντες ἔξω τὰ ὅπλα καταλιμπάνομεν ἀποτιθέμενοι τὸ διάδημα.

[39] Treitinger, op. cit., 152, Anm. 38–40. За описания в „Книга за церемониите“ път на процесията. Вж. напоследък R. Guilland, Sur les itinéraires du Livre des Cérémonies. – JÖBG 10 (1961) 39–52.

[40] Treitinger, 125 сл.

[41] Псалм 81, 8: Ἀνάστα, ὁ Θεός, κρῖνον τὴν γῆν.

[42] Pseudo-Kodinos 13: PG 157, 89 A 6 сл.; Treitinger, 128.

[43] Цитати от „Книга за церемониите“ у Treitinger, 139, Anm. 41.

[44] Вероятно се намира във връзка с Господните думи: „Който яде от Моята плът и пие от Моята кръв, остава в мен и Аз в него.“ (Евангелие от Йоан 6,56); сравни също там 15, 4 сл. Терминът ἔνθεος не се среща толкова рядко в патристичната литература: и в учението на Аполинарий играе известна роля – сравни G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1962, s.v. ἔνθεος. Важна е относително честата му употреба при Евсевий. Сравни също и Synesios, De regno 10, 10 C; Eusthatios, ed. W.Regel, Fontes rerum, byzantinarum I/1 (1892), 93, 7; 104, 27–29 сл.

[45] Cod. I 17, 1.

[46] Уповаване на Бога вместо упование във военната сила изповядва още посланието на Аристей, 193 сл.; идеята изхожда от Стария завет – вж. G. Zuntz в: JSSt 4 (1959) 23. – Как византийците преди започване на битката с турците се надяват на Божията помощ и вярват, че в упованието им в Бога виждат да се намесва небесното войнство, разкрива прооймионът (уводът) в хрисовула на император Андроник II Палеолог, даден на атонския манастир Хилендар в 1313 г. (Dölger, Regesten 2348; издаден от L. Petit във BBp, 17 (1911). Приложение 1, с. 56 сл., редове 32–41): „Тъй като ние знаем, че не бива да се уповаваме на нашата сила, или на нашия меч или лък, очакваме стрелите, който от небето ще поразят враговете ни. И сякаш виждаме опънатите лъкове и сложените в тях смъртоносни стрели. Затова сме изпълнени с надежда и упование." Вж. Hunger, Prooimion, 73.

[47] За това понятие вж. доказателствата от византийската епоха у Hunger, Prooimion, 63 сл.

[48] De caeremoniis I 92: p. 418, 19 (Bonn). Други примери у Treitinger, 47, Anm. 13.

[49] Сравни W. Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert. – BZ 7 (1898) 511– 557, тук 523 сл. Pseudo-Kodinos 17: PG 157, 101.

[50] Vita Constantini 3, 12; преведено от J. M. Pfättisch, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München 1913, 82 сл.

[51] Примери от законодателни текстове у Hunger, Prooimion, 67 сл.

[52] Тези три съчинения на Юстиниан са запазени и издадени от E. Schweiz, Drei dogmatische Schriften Justinians (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Neue Folge 18), München 1939; тяхната теологична самостойност може да се оцени по-високо, отколкото до сега – сравни Beck, – 377.

[53] Йоан Итал – привърженик на фамилията на Дуките, с която Алексий през първите години от управлението си водил борба за трона; сравни P. Joannou. Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos (= Studia patristica ey byzantina 3), Ettal 1956, 23 сл.

[54] Mansi XX 1103–1114; PG 127, 972–984.

[55] A. Papadopulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. I, Sankt Petersburg 1891, c. 116–123.

[56] Dölger, Regesten 1469: Grumel, Regestes 1059, 1061, 1065, 1075, 1077, 1080.

[57] Nik. Chon., Manuel VII 7: p. 278–284 (Bonn); Dölger, Regesten 1529, 1530.

[58] Nik. Chon. op. cit., 281, 20.25 (Bonn).

[59] Nik. Chon., Manuel VII 5: p. 274, 9–23; в превод от F. Grabler в Byzantinische Geschichtsschreiber, B. 7, Graz-Wien-Köln 1958, 259 сл.

[60] Неотдавна Фр. Дьолгер откри в Университетската библиотека в Базел фрагмент от оригиналното решение на Синода от 1351 г.; сравни F. Dölger в HJ 72 (1951) 205–221.

[61] Grabar, L'empereur, 92, говори за архаичен стил относно съотношението в големината на фигурите; ил. XXII 2.

[62] Beck, 731.

[63] PG 154, 372–692.

[64] PG 156, 126–173. Критичното издание на моя ученик E. Trapp ще се появи заедно с това във WBSt.

[65] Сравни J. Scharf, Photios und die Epanagoge – BZ 49 (1956) 384–400.

[66] Beck, 36.

[67] С позицията на императора към църквата се занимава A. Michel, Die Kaisermacht in Ostkirche (843–1204), Darmstadt 1959.

[68] A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremooniells am römischen Kaiserhofe. – MDAI, RA 49 (1934) 1–118, тук 29 сл., 45 сл., 70 сл.,

[69] Treitinger, 49 сл.

[70] Вж. напр. Themistios, Orationes 11, 142 d.

[71] Luidprand, Antapodosis VI 5, ed. J. Becker в MGH, SRG 41, ^{3}1915, 155, 10–15.

[72] Themistios, Orationes 15, 189d – Примери от „Книга за церемониите". De caer. I 48: 51, 18, 52, 11 ff. (Vogt).

[73] D. T. Rice- M. Hirmer, Kunst aus Byzanz, München 1959, ил. 21.

[74] H.Gerstinger, Die Wiener Genesis, 1931 (Faksimile), ил. 36.

[75] Treitinger, 56, бел. 39.

[76] Treitinger, 58.

[77] Xenophon, Hellenica 2, 1, 8.

[78] A. Dieterich, Der Ritus der verhüllten Hände в: Kleine Schriften, Leipzig-Berlin 1911, с. 440–448, тук 444.

[79] Treitinger, 64 сл.

[80] C. H. Krealing, The Synagogue (= The Excavations at Dura Europos VIII/1), New Haven 1956, 167, ил. LXVI (Самуил помазва Давид) и с. 238, ил. LXXVIII (Авраам приема завета).

[81] Още по-впечатляваща разновидност на този обичай са „свързаните", респ. „скръстените" ръце, т. е. кръстосани на гърдите ръце, което в същото време може да се разбира като смирение и

молитвено положение; в това положение човек застава пред Бог и пред императора; византийците имали за това специална дума σταυροχεριάζομαι; Treitinger, 65 сл.

82 Alföldi, op. cit., 111 сл.

83 Псалм 49, 3; Апокалипсис 4, 5.

84 PG 157, 64 B 2 сл.

85 Апокалипсис 5, 8.

86 Цитати от „Книга за церемониите" у Tretinger, 711, бел. 126.

87 De caer. I 57: c. 51, 15–18 (Vogt).

88 De caer. II 19: c. 608, 20–23 (Bonn).

89 Сравни P.Maas, Metrische Akklamationen der Byzantiner BZ 21 (1912) 28–51.

90 Treitinger, 73, бел 137 с два цинтата от Cod. Theod. от 331 и 380 г.

91 Illustrios обозначава ранговата степен на честваният пагарх.

92 De caer. I 557: c. 58, 2 сл. (Vogt); II 61: 71, 22 сл.; 73, 18 сл. (Vogt); други места у Tretinger, 74, бел. 143.

93 Гръцкото συναναπέλλω, което е използвано тук, произхожда от областта на астрономията и обикновено се използва за звезди. Това насочва към връзката император слънце.

94 Вж. по-горе бел. 18.

95 Treitinger, 75 сл.

96 Сравни P. Hendrix, Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie. BZ 30 (1930) 333–339, тук – 337.

97 A. Alföldi в MDAI, RA 50 (1935) 61, ил. 7 и 144 сл. – Сравни Maria R. Alföldi, Die constantinische Goldprägung, Mainz 1963, ил. 65–68, 216–223, 244–245.

98 De caer. II 19: p. 610, 15–611, 9 (Bonn).

99 Mansi VII 177 A 3сл. = Schwartz, ACO II 1/2 (1933) 157, 29 сл.

100 Mansi XII 975 D 7 ff.; сравни L. Brehier, Ἱερεὺς – Βασιλεύς. – In: Memorial L. Petit (= Archives de l' Orient Chretien I) Bucarest 1948, 41–45. – Евстатий нарича императорската служба на Мануил I веднъж βασίλειον ἱεράτευμα (императорско свещеничество"; цитат от Изход 19, 6); сравни W. Regel, Fontes rerum byzantinarum I/1, 6, 14 сл.

101 Treitinger, 137 сл.

102 Tretinger, 142 сл.

103 Сравни обзорът върху литературата у B. Rubin, Das Zeitalter Justinians, B. I, Berlin 1960, 409 сл.

[104] Съборът в Ефес: Schwartz, ACO I 1/3 (1927) 83, 23–26.

[105] Romeo de Maio.

[106] Grabar, L'empereur, 199 сл., 214 сл.

[107] Tretinger, 33; Grabar, 199. Сравни Schwartz, ACO I 1/3 op. cit., σύνεδρον δὲ ὥσπερ καὶ κεφαλὴν ἐποιεῖτο Χριστόν. ἔκειτο γὰρ ἐν ἁγίῳ θρόνῳ τὸ σεπτὸν εὐαγγέλιον μονονουχὶ καὶ ἐπιφωνοῦν τοῖς ἁγίοις ἱερουργοῖς κτλ.

[108] Vita Constantini 4, 40.

[109] Theophanes c. 352, 14 сл.; Zonaras XIV 20: III 316, 32–317, 11 (Bonn).

[110] Dölger, Regesten 236, с което през 670 г. Константин IV поема задължението за това регулиране.

[111] Ratto 1614–1616.

[111(a)] Сравни F. Dölger, Die „Familie der Könige" im Mittelalter, в Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal ²1964, с. 34–69, особено 67 сл.

[112] Dio Cass. 49, 16, 1.

[113] Sueton. Nero, 32, 3л

[114] Cod. Just. IV 40, 1.

[115] Cod. Just. XI 9, 3.

[116] Cod. Theod. X 20, 13 = Cod. Just. XI 8, 10.

[117] Сравни Cod. Just. I 23, 6 с конфискуването на имущество и със смъртното наказие за производство на пурпурно мастило.

[118] Cod. Theod. X 21, 3: „Temperent universi, qui cuiuscumque sunt sexus, dignitatis, artis, professionis et generis, ab huiusmodi speciei possessione, quae soli principi eiusque domui dedicatur."

[119] Joh. Chrys., De anathem. 3: PG 48, 949, 1–4. – По целия въпрос сравни статията purpura от K. Schneider в RE 23/2 (1959) 2000–2020.

[120] В изданието на P. Noailles и A. Dain, Paris 1944, с. 273–275.

[121] Luidprand, Legatio, гл. 53 сл., ed. J. Becker. In: MGH, SS 41, Hannover-Lipsiae. 1915, 204.

[122] Niketas Choniates, Is. Ang. III 5: p. 575 (Bonn).

[123] Georgios Akropolites., гл. 17, ed. Heisenberg, 1903, с. 29, 12–20.

[124] Cod. Just. I 23, 6.

[125] Triodion, Venedig 1897, 201 a; прев. K. Kirchhof в Die Ostkirche betet, т. 3, с. 19 сл.; цитат по BZ 56 (1963) 29.

[126] S. Romani Melodi Cantica genuina, ed. P. Maas – C.A. Trypanis, Oxford 1963, N 18, 7сл.; сравни и 23, 5 сл.

[127] Niketas Choniates, Is. Ang. III 5, с. 575, 9–11 (Bonn).

[128] Georgios Akropolites, Chron. гл. 40, 67, 16–18; сравни с. 61, 5–8.

[129] βατραχείῳ χρώματι, пише Никита Хониат, 300, 1 сл. (Bonn).

[130] Dölger, Schatzkammern, 217. – Австрийската национална библиотека разполага писмо на архиепископа на Филаделфия от 1589 г. със зелен менолог: Suppl. gr. 142.

[131] Dölger, Schatzkammern, Nr 33, 34.

[132] De caer. II 53: c. 36, 3–7 (Vogt).

[133] R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke, Berlin-Lpz. 1932, c. 11.

[134] Квадратното строителство с пирамидална форма на покрива предлага изглед към морето. Anna Comnena VI 8: II 60, 27–61, 2; VII 2, 4: II 90, 7–19 (Leib).

[135] Цитати от „Книга за церемониите" у Delbrueck, op. cit., 148 сл.

[136] De caer. II 2: C. 524, 4 сл. (Bonn); сравни II 73; c. 96, 3 (Vogt).

[137] De caer. I 36: C. 143, 5 сл. (Vogt); Treitinger c. 60.

[138] De caer. I, 1:. *11, 19 сл.* (Vogt).

[139] Delbrueck, op. cit., 28, посочва между другото и това, че стълбът на Христовото поругание в Гробничната църква в Йерусалим е бил от порфир.

[140] Theophanes, 285, 10 сл.

[141] Ibidem, 472, 15–28.

[142] De caer. II 69: 84, 11 сл. (Vogt); Delbrueck, op. cit., 149.

[143] Вж. J. Ebersolt, Sarcophages imperiaux de Rome et de Constantinople, в BZ 30 (1930) 582–587.

[144] Delbrueck, 11–13.

[145] J. Deer, The dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily (= Dumbarton Oaks Studies 5), Cambridge, Mass. 1959.

[146] Cod. Just. XI 12, 1: Nulli prorsus liceat in frenis et equestribus sellis vel in balteis suis margaritas et smaragdos et hyacinthos aptare posthac vel inserere. aliis autem gemmis frena et equestres sellas et balteos suos privatos exornare permittimus... nulli praeterea privatorum liceat ... aliquid ex auro et geemmis, quod ad cultum et ornatum imperatorium pertinet, facere etc.

[147] A. Alföldi, Eine spätrömische Helmform und ihre Schicksale im germanisch-römischen Mittelalter. – Acta Archeologica (Kopenhagen) 5 (1934) 99–144, тук с. 108; Claudianus, De cons. Stil. II 88–90; също Alföldi, в: MDAI, RA 50 (1935) 64 сл.

[148] Delbrueck, 12.

[149] Ammianus Marcellinus XVI 10, 6–11.

[150] Vita Vasilii, c. 231, 9–15, (Bonn).

151 De caer. Appendix I: p. 461, 17–462, 1 (Bonn); сравни p. 480, 10 сл. ἐσφραγισμένον γὰρ ἱππάριον ἢ μωλάριον βασιλικῇ βούλλῃ οὐδενὶ δίδοται εἰς χαριστικήν.

152 Дузина медалиони от този вид от съкровището в Сцилагисомлио се намират във Виенския музей по история на изкуството – вж. R. Noll, Vom Altertum zum Mittelalter, 62 сл., ил. 37, 38. Пет екземпляра от този вид се намират в находката от Арас; един от тях, Максимиан от 303 г., неотдавна бе продаден в Луцерн; сравни Antike Goldmünzen, A. Hess, Luzern, търг на 4 април 1963, № 246. Сравни A. R. Bellinger, Roman and Byzantine Medallions in the Dumbarton Oaks Collection. DOP 12 (1958) 125–156.

153 Cod. Just. XII 3, 2.

154 Just. Nov. 105, p. 503, 30–35; сравни и 504, 12–14.

155 Just. Nov. 105, p. 503, 27–506, 2.

156 Сравни p. 105 сл.

157 В тази връзка мисли F.Dölger в BZ 33 (1933) 469 сл. и Schatzkammern, c. 317.

158 Dölger, Schatzkammern. 319.

159 Един единствен медальон с образа на Теодорих изглежда че опровергава това правило: W. Enßlin, Theoderich der Große München 2 1959, 156.

160 Kosmas Indicopleustes, ed. Winstedt, Cambridge 1909, 323,3–324,2.

161 Ratto 165–168.

162 За вероятна връзка с победата над персите от 421 г. вж. J. P. Kent, „Auream monetam ... cum signo crucis". – NChr 20 (1960) 129–132.

163 BMC 1 сл.; Ratto 315 сл.

164 BMC 1сл.; Ratto 383–385.

165 Ratto 436–438.

166 Ratto 445 сл.

167 BMC 1 сл.; Ratto 915 сл.

168 De caer. II 19; c. 609 сл. (Bonn); Grabar, L'empereur, 166, 1.

169 BMC 11.19 сл.; Ratto 921–922.

170 Още сечените в Картаген и Александрия солиди на бащата и сина Ираклий по времето на узурпацията им срещу Фока (608–610) носят на реверса си кръст на стъпаловиден подиум: Tolstoi 192–193; Ratto 1377.

171 BMC 10 сл.; Ratto 1355 сл. За един автор от края на VII в., напр. Анастасий Синаит, императорският лик и кръстът са неделими; PG 89, 1224 B 1 сл.

172 E. H. Kantorowitz, On the golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection. – DOP, 14 (1960) 1–16; особено ил. 21–23b.

173 BMC 1 сл., Ratto 1682 сл.

174 J. D. Breckenringe, The numismatic Iconography of Justinian II. (685 to 695, 705–711 A. D.). In: Numism. Notes and Monogrraphs 144 (1959). Сравни също и A. Voirol, Die ersten Darstellungen von Christus und von Maria auf byzantiniaschen Münzen. – Schweizer Münzenblätter. 8 (1958) 113–117.

175 BMC 2; Ratto 1817.

176 BMC 3; Ratto 1843.

177 BMC 5; Ratto 1997.

178 BMC 1; Ratto 1869. На реверса на печата може да допуснем изображение на Богородица още при Маврикий (582–602); V. Laurent, Le Corpus des sceaux de l' empire byzantin, t. V, I Paris 1963, XIX, n. 4.

179 BMC 1 сл.; Ratto 2215–2218.

180 BMC LXXIV 11, 12; Ratto 2224–2226.

181 За подробностите вж. Hunger, Antikes und mittelalterliches Buch – und Schriftwesen. – In: Geschichte der Textüberlieferung I, Zürich 1961, c. 88.

182 Cod. Theod. IX 19, 3; O. Kresten, Zur Frage der „Litterae caelestas" – JÖBG 14 (1965) 13–20.

183 Сравни F. Dölger, Der Pariser Papyrus von St. Denis als cälestas Kreuzzugsdokument, в Byzantinische Diplomatik. Ettal 1956, c. 204–214. – W. Ohnsorge, Das Kaiserbündnis von 842–844 gegen dia Sarazinen. Datum, Inhalt und politische Bedeutung des „ Kaiserbriefes aus St. Denis". In: Abendland und Byzanz, Darmstadt 1958, c. 131–183.

184 Сравни F. Dölger, Faksimiles der byzantinischen Kaiserurkunden, München 1931, ил. IX 17, 18; X 19.20; XI 22. – Hunger, op. cit., ил. 20.

185 Ibidem, 102 и ил. 23.

186 F. Dölger. в Archiv für Urkunden Forschungen 15 (1938) 400 сл. – H. Hunger в BZ 45 (1952) 13 и бел. 5, 6 .

187 Сравни Hunger, Prooimion, c. 211 сл.

188 Dölger, Regesten 2237.

189 Цитати у Hunger, op. cit., p. 213, бел. 111 . По темата F. Dölger, Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen

Anschauungen в HZ 159 (1938/39) 229–250 = Byzanz und europäische Staatenwelt, Ettal 1953, с. 9–33 – Dölger, Schatzkammern, с. 19–24.

[190] Just. Nov. 126, с. 631, 14–28. Друг поглед върху отношението на Юстиниан към дворцовия етикет изразява Procopios, Anecdota, 13, 1.

[191] Cod. Just. 4, Nov. 12 = Zepi I 284, 10 – 8 Z. v. u.

[192] Psevdo-Kodinos 6: PG 157, 69 B 4 сл. – Reiske, De caer. II 663 сл.; – Treitinger, 148.

[193] Leontios von Neapolis, Leben des hl. Johannes des Barmheigen, Erzbischofs von Alexandrien, von H. Gelzer, Freiburg i. Br. 1893, cop. 19, 36, 16–25.

[194] Сравни DOP 9/10 (1955/56) 204 сл. – Измиване на нозете на Зелени четвъртък извършвал и император Франц Йозеф I като апостолско величие всяка година на 12 бедни виенчанина

[195] Leo Diac. IX 12: p. 158, 10 сл. (Bonn).

[196] Изключение по причина на опортюнизъм спрямо своя патриарх направил Михаил VIII; сравни Treitinger, 226. G. Ostrogorsky, Zum Strator-Dienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt. – SK 7 (1935) 187–204.

[198] Първото срещане на serenitas се явява в Script. Hist. Aug. Macrin. 15, 4 (по времето на Диоклетиан?); γαληνότης се среща едва през IV в.; сравни H. Zilliacus, Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen und Höflichkeitstiteln im Griechenland (= Societas Scientiarun Fennica, Comment. Human. Litt. XV/3), Helsingfors 1949, с. 54.

[199] Eutrop. 1, 12; Zilliacus, op. cit.

[200] Paneg. lat. II 3.

[201] Themistios, Orationes 1, 6d.

[202] Ammianus Marcellinus XVI 10, 6–11.

[203] Synesios, De regno 10, 10 C: καὶ μέχρι προσώπου γαλήνην ἔνθεον в γαλήνη. Бог е вътре, затова тя е божествена!

[204] H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World (= Instituttet for sammenlignende kulturforskning, ser. A 23) Oslo 1953, с. 22.

[205] Сравни E. R. Goodenough, The Political Philosophy of Hellenistic Kingship в Yale Class. Studies 1 (1928) 79 сл.

206 Goodenough, op. cit., с. 78; L/ Delatte, Les traités de la royauté etc., с. 202 сл.

207 Th. Preger, Konstantinos – Helios – Hermes 36 (1901) 457 сл. – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart 19439 с. 130 сл.

208 J. Karayannopulos, Konstantin der Grosse und der Kaiserkult – Historia 5 (1956) 341–357.

209 Eusebeus, Vita Constantin 1, 43: с. 28, 8 сл.; Triakont. 3: с. 201, 7 сл.

210 Hunger, Prooimion, 77 сл.

211 Изд. F. Dölger, в Archiv für Urkunden Forschungen 11 (1923) 2 = Byzantinische Diplomatik, Ettal 1956, с. 2 от 1109 г.?

212 Издаден в сборник грамоти на Атонския манастир „Филотеу" от W. Regel и E. Kurz във BBp 20 – (1913). Приложение 1, 22, 1–10; (1344 г.)

213 W. Regel, Fontes rerum byzantinarum, I/1, oratio,: 1 с. 14, 8–18.

214 Ibidem, oratio 6, 121, 19.122, 3.

215 L'Orange, op. cit., 88 сл.

216 Theophanes, 472, 18 сл.

217 Вж. L. Spitzer, Ὁ ἥλιος βασιλεύει 3/4 (année II) (1936) 224 сл. – E. Kriaras, Βασιλεύει ὁ ἥλιος в Ἀθηνᾶ 47 (1937) 79–93.

218 Сравни Hunger, Prooimion, 84 сл.

219 Вж. H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmubg in der theologischen Literatur der Byzantiner (= Orientalis Christian Analecta 114) Rom 1937, с. 189 сл.; Hunger, op. cit., 84 сл.

220 Justinian I, новела 7 от. 542 г.; 763, 19 . 764, 3.

221 Plinius, Epistolae X 54, 1; 108, 2; вж. 61, 1; 77, 1.

222 Plato, 789 d.

223 Coll. 4 nov. 66 от 1166г. = Zepi I 389, 16 сл.; Dölger, Regesten 1465.

224 Nov. 105, 507, 7 сл.

225 Сравни Hunger, op. cit., с. 119 сл.

226 Digestae I 3, 31: princeps legibus solutus est.

227 Coll. 5 nov. 8 от 1270 г. = Zepi I 502, 13 сл.; Dölger, Regesten 1972.

228 Hunger, op. cit., 143.

229 Сравни H. Hunger, Philanthropia. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites. Anzeiger der philosophisch – historischen Klasse der Östereichischen Akademie der Wissenschaffen 1963/I.

III.

РЕЛИГИЯ И ЦЪРКВА В СРЕДИНАТА НА ВИЗАНТИЙСКИЯ ЖИВОТ

[1] Различни аспекти на темата предлага сборника лекции „The Conflict between Paganism and Christianity in the Forth Century", ed. by A. Momigliano, Oxford 1963.

[1(a)] Cod. Theod. XIII 3, 5; Julian. epist. 42.

[2] Th. Nissen, Eine christliche Polemik gegen Julians Rede auf den König Helios – BZ 40 (1940) 15–22.

[3] A. Alföldi, Die Kontorniaten. Ein verkannten Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihre Kämpfe gegen das christlichen Kaisertum, Budapest 1943.

[4] Salvianus, De gubernatione Dei VI 2; PL 53, 110; VIII 2: PL 53, 154.

[5] J. Straub, Heidnische Geschichtsapologik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta, (Bonn) 1963.

[6] Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza, ch. 27.

[7] Ibidem, ch. 63.

[8] Ibidem, ch. 41.

[9] Ibidem, ch. 41.

[9(a)] Сравни A. A. Barb, The Survival of the Magic Arts. – In: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 100 – 125.

[10] По темата „Астрология": W. Gundel, статията Astrologie: RAC I (1950) 817–831. – U. Riedinger, Die Hl. Schrift im Kampf der griechischen Kirche gewgen die Astrologie, Innsbruck 1956. – Beck, 333 сл.

[11] Rhalles – Potles II 449.

[12] Ibidem, II 458 сл.

[13] Kukules, Bios VI 110 сл.

[14] Just. Nov. 123, 44: c. 624, 19.

[15] Rhalles – Potles II 451.

[16] По въпроса за ролята на Тихе през късновизантийския период сравни H.-G. Beck, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jh. München 1952, 74. – H. Hunger, Der Ἠθικός des Theodoros Metochites в Ἑλληνικά Παράρτημα 9 (1957) 152 и 157.

17 H. Hunger, Zeitgeschichte in der Rhetorik des sterbenden Byzanz. Studien zur ältesten Geschichte Osteuropas II (= Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropa 3) 1959, 160 сл. Anm. 39.

18 P. Browe, Die Judengesetzgebung Justinians. – Analecta Gregoriana 8 (1935) 109–146.

19 Dölger, Regesten 206.

20 Grabar, L'iconoclasme, 99.

21 Beck, 447.

22 Ibidem, 488.

23 Grabar, op. cit., 99.

24 J. Starr, The Jews in the Byzantine Empire 641–1042 (= Texte und Forschungen zur byzantinisch – neugriechischen Philologie 20), Athen 1939, c. 10: „... the Jews of the empire successfully adopted themselves to their opportunities as well as to their limitations and led, on the whole, a „normal" medieval Jewish life".

25 В своя пътепис Вениамин от Тудела (12 в.) дава числеността на юдеите в посетените от него места на Византийската империя и имената на техните духовни водители. Цифрата по правило се колебае между 50 и 500, за Тива споменава 2000, за Пера (Константинопол) около 2500 евреи.

26 Starr, op. cit., с. 63. 217 сл. – Beck, 653.

27 Beck, с. 670.

28 Oeuvres complètes de Génade Scholarios, т. 2, Paris 1930, 251– 304.

29 Beck, 478.

30 Mansi XIII 109. – Grabar, op. cit., 103 сл.

31 K. Güterbock, Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik, Berlin 1912, 22 сл. предполага XII в.

32 PG 107, 315–324. – Beck, 547.

33 Beck, 338. – Ръкописното предание на това в по-голямата си част неиздавано съчинение както и неговата позиция в византийската полемика с исляма поставих като тема за дисертация, завършена от моя ученик E. Trapp през 1964 г.

34 Oeuvres complètes de Génnade Scholarios, т. 3, 434–452.

35 Ibidem, 453–458.

36 Ibidem, 458–478.

37 Beck, 339; там се намира и библиография по тази тема.

38 W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907. – E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig. 1913. – F. C. Burkitt, Church and Gnosis, Cambridge 1932. – G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951. – W. Völker,

Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus, Berlin 1952. – H. Leisegang, Die Gnosis, Stuttgart (4) 1955. – J. Doresse, Les livres sécretes des gnostiques d'Egypte, Paris 1957. – E. Petersson, Frükirche, Judentum und Gnosis, Rom, Freiburg, Wien 1959. – H. Jonas, The Gnostic Religion. The Message of the alien Godd and the Beginnings of Christianity, Boston 1958.

[39] A. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, 1924.

[40] E. Amann, статията Messaliens в Dictionnaire theologique catholique, Leipzig² X 1 (1928) – I. Hausherr, L'erreur fondamentale et la logique du Méssalianisme. – OChrP 1 (1935) 328–360. – F. Dölger, Disdochus von Photike und die Messalianer, Freiburg 1937.

[41] Сравни E. H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian – In: Festschrift H. Lewald 1953, 55–68.

[42] F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, Cambridge 1925. – H. H. Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems, Leipzig 1936. – H. J. Polotsky, статията Manichäismus в RE Suppl. VI (1935). – St. Runciman, The medieval Manichee. A study of Christian Dualist Heresy. Cambridge 1947. – H. C. Peuch, Le manicheisme, son fondateur, sa doctrine, Paris 1949. – G. Wedengren, Mani und der Manichäismus, Stockholm 1961.

[43] Beck, 386.

[44] Напр. в неговата защита на иконопочитанието – PG 94, 129: „Не изкарвай материята лоша. Всъщност, тя не е недостойна. Понеже нищо, което произлиза от Бог, не е недостойно. Това е възгледът на манихеите."

[45] Schol. Basil. 21, 1, 45: ed. Heimbach II 417.

[46] Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig. 1893. – H. Grégoire, Les sources de l'histoire des Pauliciens. – Bull Acad. Belg. V 22 (1936) 95–114. – H. Grégoire, Autour des Pauliciens. – Byz. 11 (1936) 610–614. – H. Grégoire, Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens в Bull. Acad. Belg. V 33 (1947) 289–324. – St. Runciman, The Medieval Manichee, 26–62 сл. – F. Scheidweiler, Paulikianerprobleme BZ 43 (1950) 10–39. 366–384. – Р.П. Бартикян, Источники для изучения истории павликянского движения, Ереван 1961.

[47] Runciman, op. cit., 32 сл.

[48] Grabar, L'iconoclasme, 111 сл.

[49] L.v. Thalloczy, Beiträge zur Kentnnis der Bogomilienlehre. – Wissen schaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina 3 (1895) 298–371. – N. P. Blagoev, Juristische und soziale Aspekte des

Bogogmilismus, Sofia 1912. – S. Georghieff, Les Bogomiles et Presbyter Kosma, Lausanne 1920. – V. N. Sharenkoff, A study of Manichaeism in Bulgaria with special reference to the Bogomils, New York 1927. – H. Ch. Peuch – A. Vaillant, Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre, Paris 1945. – D. Obolensky, The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism Cambridge 1948. – D. Angelov, Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches, Sofia 1948 – 1950.

50 Grummel, Regestes 788–789. – Runciman, op. cit., 67.

51 Евтимий Зигавен описва богомилите като монархиани, които вярват в съществуването на Св. Троица в Бог и в изхождането на втората Божия персона от Бог-отец и на Св. Дух от Бог-Син. Възможно е, това отстъпление на дуализма да се отнася само за застъпниците на богомилството в Константинопол в началото на XII в.; сравни Runciman, op. cit., 74 сл.

52 Anna Comnena V 3, 2; VI 2.

53 Dölger, Regesten 1268 от 1115 г. Цялото описание – у Anna Comnena XIV 8.9.

54 Anna Comnena XV 8–10.

55 Grummel, Regestes 1012–1015.1020.

56 За промените в богомилството с проникването му във висшите слоеве на византийското общество сравни D. Obolensky, The Bogomils, с. 202.

57 Schwartz, ACO I 2 (1933) Actio 5, 34: с. 129 сл.

58 Сравни P. Charanis, Church and State in the Later Roman Empire. The religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Madison, Wisconsin 1939; за следното особено – 48–50.

59 Така е и у Малала; иначе се казва: „Това е другарят на врага на Св. Троица."

60 Хайките за дивеч с човешки жертви били забранени малко преди това (499 г.) от император Анастасий: Prokopios von Gaza, Panegerykos, 506 сл. (Bonn); Priscianus, Panegerici, V 223 сл.

61 Marcellinus, 97 сл.; Malalas, 406 сл.; Chron. Paschale 610.

62 PG 20, 1545 сл.

63 Beck, 296 сл. с литература.

64 Paulos Silentiarius, Ekphrasis der H. Sofia, ed. P. Friedländer, Lipsiae. 1912.V 802–824. Указание у Grabar, L'iconoclasme, 23.

65 Kanon 82: Rhalles-Potles II 492 сл.

66 Вж. за отношението му към патриарха, описано от Theophanes, 438.

67 Ibidem, 445.

[68] Напр. M. Troplong, M. Besnier, A. Piganiol.и др.

[69] Напр. J. Burckhard, E. Schwartz, H. Grégoire и др.

[70] За принципното сравни J. Vogt, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantin der Große. – In: Festschrift L. Wenger, т. 2 München 1945, 118–148. – J. J. Van de Casteele, Indices d'une mentalité chretienne dans la legislation civile de Constantin – Lettres d'humanité 14 (1955) 65–90, особено 86 сл.

[71] V. Bucek, Episcopalis audientia, eine Friedens – und Schiedsgerichtsbarkeit. – Savigny-Zeitschrift 59 (1939) 453 сл., 86 сл.

[72] H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaisers Konstantins, Göttingen 1954 (Abhandlinger der Akademie der Wissenschafte Göttingen, phil.-hist. Kl. 3, 34), 197–199.

[73] J. Vogt, op. cit., 123.

[74] 2–3 свидетели във Второзаконие 19, 15 и у Матея 18, 16; сравни A. Steinwenter в Savigny-Zeitschrift 54 (1934) 17.

[75] J. Vogt, op. cit., 143. – J. J. Van de Casteele, op. cit., 89.

[76] Sosomenos, Hist. eccles. I 8; J. Vogt, op. cit., 89.

[77] J. Vogt, op. cit., 133. сл.

[78] Ibidem, op. cit., 134 сл. – J. J. Van de Casteele, op. cit., 77 сл.

[79] J. Vogt, op. cit., 135.

[80] Ibidem, 136.

[81] Сравни H. Dörries, op. cit., 202, който иска да смята особения случай със сина на Лициний за изходен пункт на закона.

[82] H. Dörries, op. cit., с. 179.

[83] J.-J. Van de Casteele, op. cit., 79 сл., бел. 110–112.

[84] H. Dörries, op. cit., с. 185. Още през 315 г. Константин издава подобна наредба с обичайната обосновка: Cod. Theod. IX 27, 1; Dörries, op. cit., 169.

[85] J. Vogt, op. cit., 132.

[86] Lact. div. inst. VI 20, 10.15; J. Vogt, op. cit., 144.

[87] J. Vogt, op. cit., 145.

[88] H. Dörries, Konstantin der Große, Stuttgart 1958, 88–93.

[89] Eusebeus, Vita Constantini 4, 19.

[90] Les Novelles de Leon VI le Sage, ed. P. Noailles – A. Dain 1944, с. 205–209. – Под въпрос е, доколко тази новела се е наложила. От коментаторите на 29 канон на Лаодакийския събор е била известна само на Теодор Валсамон, доколкото Зонара не е сметнал за нужно да я споменава: Rhalles-Potles III 196 сл.

[91] H. Dörries, Selbstzeugnis, с. 183.

[92] Ibidem, 193.

[93] Ibidem, 162.

[94] Ibidem, 203.

[95] Сравни H. J. Wolff, Der byzantinische Urkundenstil Ägyptens im Lichte der Funde von Nessa und Dura. – Révue internationale des droits de l'antiquité, 3e serie, t. 8 (1961) 115–154, bes. 141 Сл.

[96] Ammian. Marc. XXI 110, 8.

[97] Вж. Sinogowitz, с. 80 и бел. 2.

[98] Вж. и Basil. 5, 3, 2. Признаването на императорските закони от Църквата: Rhalles-Potles I 68.

[99] Sinogowitz, 3. – Като датиране на Еклогата сега се смята 726 г. V. Grummel, La date de l'Eclogue des Isauriens: l'snnee et la jour. REB 21 (1963) 272–274.

[100] Sinogowitz, 101 сл.

[101] Rhalles-Potles II 428 сл.

[102] Sinogowitz, 103. бел. 7.

[103] Zepi II 116, 19 сл.; Sinogowitz, 10 и бел. 1.

[104] Les Novelles de Léon le Sage. изд. P. Noailles-A. Dain, Paris 1944, с. 197p1–17.

[105] Nov. 60, op. cit., с. 223, 10 сл., особено 19 сл.

[106] Ibidem, 17, 8 сл.

[107] Ibidem, 123, 16 сл.

[108] Nov. 24, 109, 21 сл.

[109] Coll. I, Nov. 25: a. 629. Сравни K. E. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts, Berlin (3) 1892, 382.

[111] Dölger, Regesten 199. – Beck, с. 82.

[112] Epanag. 11, 11.14 = Zepi II 261.

[113] Сравни Zachariä v. Lichtenthal, op. cit., 383 и бел. 1388.

[114] Coll. IV, Nov. 27, 4 = Zepi I 312.

[115] F. Miklošich-J.Müller, Acta et diplomata Graecamedii aevi, т. III, Wien 1860. 1862. Сравни P. Lemerle, Recherches sur les institutions judiciares à l'époque des Paléologues II. Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal. – ABoll 68 (1950) 3118–333.

[116] Сравни Ostrogorsky, 415 със сведения за литературата бел. 1.

[117] Сравни P. Meyer, Der römische Konkubinat, Leipzig 1895, с. 136 сл.

[118] Ibidem, 141.

[119] Ibidem, 143.155.

[120] Ibidem, 160.

[121] Ecloge 17, 23; сравни Sigonowitz, 72 сл.

[122] Sinogowitz, 78.

[123] Sinogowitz, 96.

[123(a)] Kan. 98: Rhalles-Potles II 538 сл.

[124] Apost.Kan. 48 = Rhalles-Potles II 63 сл.

[125] Basileios, Kan. 77 = Rhalles=Potles IV 239 сл.

[126] Kan. 87 = Rhalles-Potles II 505 сл.

[127] Proch. Nom. 39, 70 = Rhalles-Potles II 510.

[128] Sinogowitz, 109.

[129] Basileios, Kan. 33 = Rhalles – Potles IV 175.

[130] Kan. 91 = Rhalles-Potles II 518 сл.; сравни Sinogowitz, 111 и бел. 1.

[130(a)] За Рим окончателната забрана на гладиаторските игри трябва да се отнесе между 434 и 438 г. Сравни G. Ville, Les jeux de gladiateurs dans l'empire chretien в MAH 72 (1960) 273–335, тук 330 сл.

[131] H. Dörriess, Das Selbstzeugnis des Kaisers Konstantins, с. 275.

[132] Кол. 3, 22–4, 1; Ефес. 6, 5 сл.; I Кор. 7, 20 сл.; I Тим. 6, 1 сл.; I Петър. 2, 18 сл.; Титл 2, 9 сл.

[133] I Петър 2, 18 сл.; Тит. 2, 9 сл. Сравни H. Bellen Μᾶλλον χρῆσαι – (I Kop. 7, 21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung? JAChr 6 (1963) 177–180.

[134] De corona 13, 33–35 Kroymann.

[135] PG 37, V.29.

[136] Paidagog. 3, 11, 74, 1 сл.

[137] Orig. c. Cels. 3, 53сл.

[138] W. L. Westermann, Sklaverei – RE Suppl. VI (1935) 1063сл.

[139] Re, 1065 сл.

[140] PG 61, 354; сравни PG 49, 40.

[141] Съборът в Гангра, който бил насочен срещу евстатианите, Кан.3: Rhalles-Potles III 102;сравни Апостолски канон 82: Rhalles-Potles II 105 (Робът не бива да получава наследство без знанието на господаря си.); Събор в Халкедон, канон 4: Schwartz, ACO II/1/2 (1933) 159, 19 сл. (Никой роб не бива да постъпва в манастир без знанието на господаря си.)

[142] По въпроса за датирането и интерпретацията на т.нар. Хроника от Монемвасия и на Схолиона на Арета сравни R. Lampele, в

REB 21 (1963) 5–49. Докато руските учени са склонни да преувеличават броя и значението на славянския елемент в Елада, гръцките изследователи обикновено се опитват да го омаловажат.

143 M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland, Berlin 1941.

144 Nikephoros, ed. C. de Boor, Lipsiae 1886, с. 68 сл. – Theopanes, 432.

145 Сравни H. R. Kahane, Notes on the linguistic history of „sklavus" в Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver, Florenz 1962, с. 345–360. Докато франките виждали в sclavus полусвободник, а арабите – евнух, във Византия думата останала в употреба само в разговорния език и затова за първи път я срещаме в един изпъстрен с простонародни думи текст от XII в.

146 Theophanes, 486.

147 Сравни P. Lemerle, Esquisse pour une histoire agraire de Byzance – R. 1958, с.63 сл. и бел. 6. – По въпроса за преселенческите акции вж. P.Charanis, Ethnic changes in the Byzantine Empire in the 7. Century. – DOP 13 (1957) 25–44. – Idem, Transfer of Population as a Policy in the Byzantine empire в Comparative Studies in Society and History 3 (1961) 140–154.

148 Тези селяни се наричали μορτῖται според термина за μορτή, с който първоначално били обременени имотите, собственост на държавата. По-късно този десятък много често преминава върху поземлените владения на църквата. Сравни H. F. Schmidt, Byzantinisches Zehentwesen. – JÖBG 6 (1957) 45 сл., особено 96 сл.

149 Сравни P. Lampele, op. cit., 66 и бел. 4.

150 Coll. 3, Nov. 2 = Zepi I 198 сл.; Ostrogorsky, 227 сл.

151 Coll. 3, Nov. 5 = Zepi I 205 Сл.; Ostrogorsky, op. cit.

152 J. Darrouzès, Epistoliers byzantins du Xe siècle, Paris 1960, II 5, 8сл., 102.

153 Instit. 1, 3, 2. 4.

154 Ed. Noialles-Dain, 223, 1 сл.; Basil. 48, 20, 1 осъжда продаването на собствените деца.

155 Nov. 67, с. 245, 16 сл.; сравни Nov. 63= 233, 16.

156 Nov. 40, с. 165, 2 сл.; сравни Nov. 6= 35, 19 сл.; повторена от Константин VII: Coll. 3, Nov. 12 = Zepi I 235–237

157 Nov. 49; освобожденците трябвало да имат пълна свобода за търгуване и право на завещание: Nov. 37.

158 Сравни A. Hadjianicolaou-Marava, Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin, Athen 1950, с. 45 сл.л 57.

159 Theophan. Contin. с. 321, 3 сл. (Bonn).

160 Hadjianicolaou, op. cit., 54 сл.

[161] Coll. 4, Nov. 35 = Zepi I 341 сл.; bes. 343, 22 сл.; a.1095.

[162] Coll. 4, Nov. 35 = Zepi I 341 сл.: a. 1095.

[163] De admin. imp., c. 9, 52; 32, 55 (Moravcsik-Jenkins). – Coll. 3, Nov. 13 = Zepi I 238 сл. – Theophan. Contin., c. 321, 7 (Bonn). – През VI в. Лид говори за облагане да душите δασμολογία ψυχῶν (de mag. 3, 47; c. 137, 9). Хизихий нарича търговците на с роби ψυχέμπορος („търговци на души“).

[164] Вж. Cod. Just. I 12.

[165] Rhalles-Potles II 681; PG 99, 1616 сл.; Eustath., Opusc., ed. Tafel, 156 сл.; Hadjianicolaou, op. cit., 67 сл.

[166] Hadjianicolaou, op. cit., 91.

[167] Cod. Just. VI 43, 3: a. 531. Според направеното от A. Andreades приравняване на съвременната парична система към византийския солид, то солидът, на стойност от около 15 златни франка от времето между двете световни войни, тогава отговарял на около 15 австрийски златни крони. Тъй като продължените от Австрийския монетен двор официални емисии от 10- и 20-златни кронови монети днес имат пазарна цена в банките около 16 до 32 ДМ (ок. 100 до 200 австрийски шилинга), то можем да приемем, че византийският солид е равен на около 24 ДМ (ок. 150 австрийски шилинга). С това обаче не се казва нищо за трудно установимата покупателна сила на солида през отделните векове. Сравни A. Andréadès, De la monnaie et de la puissance d'achat des meteux precieux dans l'Empire byzantin. Buz. 7 (1924) 75–115. – G. Ostrogorsky, Löhne und Preise in Byzanz – B BZ 32 (1932) 293–333.

[168] Balsamon: Rhalles-Potles II 500, 3 сл.

[169] Приписвано на император Никифор I (802–811) от Theophanes 487. Сравни Р. Броунинг, Рабство в Византийской империи (600–1200). ВВр 14 (1958) 38–55, особено 53 сл. – Ostrogorsky, c. 158л – За офицерите и войниците от различните видове войска император Йоан I Цимисхий (969–976) наредил освобождаване от данъка за роби, както и че те нямали право да продават хванатите военнопленници на пазарите за роби. Coll. 3, Nov. 25 = Zepi I 257 сл.

[170] G. Ostrogorsky, Pour l'histoire de féodalité byzantine, Bruxelles 1954, 1296 сл.

[171] Вж. Ch. Verlinden, Orthodoxie et esclavage au bas moyen-âge (Studi e Testi 235 = Mélanges E. Tisserant, vol. 5), Citta del Vaticano 1964, 427–456, особено 429 сл. 455.)

[172] W.Heyd, Histoire du commerce du Levant au Moyen âge, II (Repprint) Amsterdam 1959, 555 сл. – B. Krekić, Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen âge, Paris 1961, 110 сл.

[173] Cod. Theod. IV13, 1–3: a. 321. Dörries, Selbstzeugnis, 183. Вж. също Cod. Theod. XI 16, 3–4: a.324.

[174] Cod. Theod. X 15, 2:a.324.–Dörries, op.cit., 200.

[175] De gubernatione Dei V 7, 28:Leniores his hostes quam exactores sunt.

[176] Ibidem, V 8, 42: cum possesio ab his recesserit, capitatio non recedit.

[177] M.Rostovtzeff, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, Bd.2, Leipzig 1930, 230.

[178] Освен литературните извори това са кодификациите от 5 и 6 век, както и надписите и папирусите.

[179] Karayannopulos, Finanzwesen, 188 сл.

[180] Dölger, Finanzverwaltung, 58.

[181] От ἐλαύνω = „върша“ съотв. „вървя“; наименованието идва от обратния път на данъчния чиновник или от събирането на приходи.

[182] Вж. например Dölger. Schatzkammern, Nr 64 от средата на 11 век; „кошничката“ се състои от: 1 хляб, 1 кокошка, 1 крина ечемик и половин литър вино.

[183] Срещу тези ангарийни работи, които се отхвърляха на законова основа, включително и литургиите (служебните ангарии), се опълчва още през 4 в. Либаний в своето слово: „За селяните относно ангарийните работи“ (ed. R.Förster. Bd.3, 471–487).

[184] Dölger, Finanzverwaltung, 61, Anm. 10.

[185] Цялостното освобождаване от всички данъци и ангарии се нарича ἐξκουσσεία от лат. excusare – „извинявам“, „оправдавам“. В късновизантийския период пълният имунитет върви ръка за ръка с допълнителния съдебен имунитет на поземлените владелци: G.Ostrogorsky, Pour l'histoire de l'immunité à Byzance. –Byz, 28 (1958), 165–254; вж. също А. Каждан, Экскуссия и экскуссаты в Византии X–XII вв. – В: Византийские очерки, Москва 1961, 186–216.

[186] Dölger, Finanzverwaltung, 74 сл.

[187] Zepi I, 340 сл.; Dölger, op.cit. 75 сл.

[188] Превод на Х.-Г.Бек в: Vademecum des byzantinischen Aristokraten (Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd.5) Graz-Wien-Köln 1956, 75 сл.

[189] Photios, Nomokanon 8, 13; Grumel, Regestes Nr 1048 (a.1157), 1119 (a.1171).

[190] A.Philipsborh, Zur Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens. – BZ, 54 (1961), 338–365, особено – 340.

190a H.-I.Marrou, L'origine orientale des diaconies romaines. – Mélanges d'archéologie et d'histoire 57 (1940), 95–142; за големите количества зърнени храни – p.140, n.3.

191 Epist.89, p.156, 16–26. ed.J.Bidez. Paris 1960.[2]

192 H.Hunger, Philanthropia. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites. – Anzeiger der phil.-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1963, 1–20, особено – S.10 ff. – J.Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, Wiesbaden 1960, 26 ff.

193 J.Kabiersch, op. cit., 36 сл., 73 сл.

194 H.Bolkestein, Xenon. Gastverblijf, Pelgrimsherberg, Armhuis.- Meddelingen der kon.Ak.v.Wet., Afd.Lettrk.84 (1937) 107–146, особено 121 сл.

195 Вж. A. Philipsborn, op. cit., 349 сл.

196 Janin, Géographie ecclesiastique, 564.

197 Вж. между другото изброяванията при Юстиниан: et maxime sacrosanctis ecclesiis et xenobibus et ptochotrophiis et episcopis et monacis (Cod.Just. VII 37, 3, 3); митрополити, епископи, архимандрити, ръководители на старопиталища, бедняшки домове, странопримници, болници (Just. Nov. 120, 6, 2). Вж. също cod. Just. I 2, 17, 2; Nov. 7, 1.

198 G. Schreiber, Bysantinisches und abendländisches Hospital. 4. Hospital als Zubehör des Zönobiamus. – BZ 42 (1943/1949) 141 сл.

199 Vita s.Theophano, ed.E.Kurtz, cap. 26. – Mémoires de l'Académie de Saint Petersbourg ser.8, t.3/2 (1898) 18. Думите φιλοπτωχία и πτωχολουσία показват, че това не е изолиран случай.

200 L.Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig-Berlin 1907. – BHG, ed.F.Halkin, Bruxelles 1957[2], 126–136.

201 Philipsborn. Op.cit., 341 сл.

202 Leontios' von Neapolis Leben des hl.Johannes Barmherzigen, Erzbischof von Alexandrien, hrsg. von A.Gelzer, Freiburg in Breisgau und Leipzig 1893, cap.7.

203 От едно друго житие – Vita s.Johannis, ed.H.Delehaye. – Anal.Boll.45 (1927) 22.

204 Натрапва ни се едно друго интересно място към църквата, посветена на Богородица от Юстиниан в Ерусалим. Тук странопримницата и болницата са построени в полукръг с голям свободен площад пред църквата. Всичко напомня на римските императорски форуми (Procopius Caes. De aedif. 5, 6, 25). По същия начин австрийският император Франц-Йосиф е желаел да изгра-

ди във Виена Бургплац (сега Хелденплац) при сливането на дворцовите музеи. Обаче е бил оформен само един полукръгъл тракт на тъй нар. Нов Хофбург. Както в Константинопол, така и в Ерусалим може да се наблюдава архитектонично обмислено свързване на църквата с благотворително учреждение.

205 Anna Comnena XV 7, 4–9.

206 Относно съответното вж. G.Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters – Recht und Verfassung, Kult und Frömigkeit. Regensburg u. Münster 1948, 42–80. – A.Philipsborn, op.cit., 353–355.

207 Lexicon für Theologie und Kirche VI(1961) 630. Срв. F. I.Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens. – Jahrbuch für Antike und Christentum 1 (1958) – 6 (1963).

208 Julian, Epist.79, p.86, 12 сл. ed. Bidez, 1960².

209 Johannes Chrysostomos, Expositio in Psalm.109, cap.6. – PGr 55, 274, 9 сл.

210 Grabar, L'empereur, 255, ill.XV.

211 L.Santifaller, Über die Verbal-Invokation in Urkunden. – Sitzungsberichte der phil.-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 237/2, Wien 1961, 9–11.

212 E.Seidl, Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht, 2. Teil (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 24) München 1935, 8 сл.

213 Just.Nov.90, praefatio; p.446, 7 сл.

214 Treitinger, 227, Anm. 80.

215 De caeremoniis I 69; II 121, 2. Вж. също 118, 7 сл.

216 PGr 99, 1260 A, 13 сл.; PGr 105, 517 D 2 сл.; Konstantinos Rodios, Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel, ed. E.Legrand. – Revue des études grecques 9 (1896)56, особено стихове 163–177. – Kukules, Bios IV 336, бел. 1.

217 Ph. Kukules. – ΕΕΒΣ 8 (1931) 154.

218 Вж. също PGr 115, 440 сл. (Ефес); наскоро – BSI 17 (1956), 110, бел. 70.

219 A.Frolow, IC XC . – BSI 17 (1956) 98–113.
NI KA

220 Kukules, Bios I/2, 263 сл.

221 Marvin C. Ross, Byzantine Bronze Hands Holding Crosses. – Archeology 17 (1964) 101–103.

222 Nicetas Coniates, ed.(Bonn). 594, 10.

223 Ibidem, 111, 16 сл.; 312, 7; Digenis Acritas, ed. Legrand, I, 149.

224 Theophylactus Simocatta, Historiarum, ed. C. de Boor, 220, 12 сл.; Digenis Acritas, 5, 39.

225 Kukules, Bios 1/2, 219.

226 Ibidem, 271; PGr 60, 91; Michael Glycas, Στίχοι ed. E.Th.Tsolakes. Thessalonica 1959, 261 сл.

227 Theophanes, 442, 30 сл.

228 Anna Comnena VI 8, 2.

229 Rhales-Potles II 5 (Валсамон); Kukules, Bios I/2, 271.

230 De caeremomiis I 78; II 175 сл. (ed. Vogt).

231 Kukules, Bios III 312 сл.

232 10 в. срв. J.Darrouzes. – REB 14 (1956) 116 сл.

233 Kukules, Bios IV 391 сл.

234 Ibidem, VI, 532 сл.

235 V.Laurent, Le corpus des sceaux de l' Empire byzantin, t.V.1/A, Paris 1963, XIX сл.

236 E.K.Kantorowicz, On the Colden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton-Oaks-Collection. – DOP 14 (1960) 1–16.

237 Leon VI, Nov. 115, ed. Noalles-Dain, 377.

238 De caeremoniis II 3: 526, 17 сл.; 527, 8 сл. II 4: 528p12 сл. (ed. Bonn.)

239 Ibidem, II 24: 623, 19.

240 De caeremoniis I 48, II 55, 28–56, 31 (ed. Vogt).

241 K. Horna.-Wiener Studien 28 (1906) 194–197 – от Виенския ръкопис Suppl.gr.125 от 13 в.

242 R.Guilland, Etudes sur l'hippodrome de Byzance, – BSl 23 (1962) 203–230, особено 205.

243 Ibidem, 219.

244 De cearemoniis I 69; II 137, 14 сл. (ed.Vogt).

245 Ibidem, I 69, II 118, 17сл.; 149, 16–150, 8; 152, 15 сл.

246 Ibidem, I 69, II 159, 2–5.

247 Ibidem, I 69, II 121p 21–31.

248 Ibidem, I 69, II 157, 25 сл.

249 Ibidem, I 69, II 138, 19, 153, 28–154, 1.

250 Theophanes Continuatus, 798 сл.

251 Genesios, 102, 15, ; срв. Guilland. op.cit. 203–223.

252 Theophanes Continuatus, 686, 6 сл.; 838, 17.

253 Guilland, op.cit., 223.

254 Kukules, Bios V 383.

255 G.Anrich, Hl. Nikolaos, Bd.I, Leipzig-Berlin 1913, 26, 5.

256 Hom. Hymn. 33, 10; Alkaios fr. 78 D; Eur.Hel. 140, 1495 сл. H.Hunger, Lexikon der grechischen und römischen Mithologie, Wien 1959^5, 96 сл.

257 Kukules, Bios V 354, бел. 3–4.

258 Ibidem, 384 сл.

259 Synesios, Epist. 4, ed. Hercher, 639–645.

260 Kukules, op. cit., loc.cit.

261 Theophanes, 298, 15, който се позовава на Георги Пизидийски (Heracl. II 15). Впрочем Пизид пише само за една икона; А. Пертузи смята, че тя е Никопийа: Studia patristica et byzantina 7 (1959) 142 сл.

262 Catalogus coddicorum astrologicum. T.2 (1900) 214–216.

263 Първи меченосец, дворцова титла – вж. L. Brehier, Les institutions de l'Empire byzantin, Paris 1949, 133.

264 Ostrogorsky, 132.

265 Най-малко това твърди Мамертинус в своя панегирик за император Юлиан: Panegyrici latini XI 23, 5 сл., ed. E.Galletier.

266 Ibidem, 215, 33 сл.

267 Ibidem, 216, 5 сл.

268 Psellos epist.156, ed.Kurtz-Drexl, t.2, Milano 1941, 181, 13 сл.

269 Theophanes Continuatus, 204, 11 сл.

270 F.Kitzinger, The cult of images before iconoclasm. – DOP 8 (1954) 83–150, особено – 109 сл.

271 Theophylactus Simocatta, Historiarum 2, 3, 4 сл.: p. 73 (ed.C.de Boor): Kitzinger, op.cit., 111.

272 Georgius Pisides, Expeditio Persarum I, 139 сл.; 2, 86 сл.; вж. към това коментара на А. Пертузи – Studia patristica et byzantina 7 (1959) 142.

273 Janin, Géographie ecclesiastique, 208–216.

274 Nicetas Choniates, Historia, I 7: p.496, 18 сл. (ed. Bonn.)

275 R.Lee Wolff, Footnote to an incident of the latin occupation of Constantinople: The churche and the icon of the Hodegetria. – Traditio 6 (1948) 319–328, особено – 320 сл.

276 Georgius Pachymeres, Mich. VIII, II 31; I 160, 8 сл. (ed. Bonn.); Nicephorus Gregoras, Byzantina historia IV 2, 6: I 87, 14 сл. (ed.Bonn.).

277 Pseudo-Codinus 11. – PGr 157, 85 CD.

278 Относно подробностите за иконографията на този византийски паладиум сред специалистите няма единство; вж. Ph. Grierson – in: Mélanges G. Ostrogorsky, I. Beograd 1963, 115, n. 11.

279 Georgius Pisides, Bellum avaricum 370 сл.; срв. A.Pertusi, op.cit., 143–220.

280 PGr 92, 1365 C.

281 Nicephorus Gregoras, Byzantina historia VIII 5, 2: I 304, 8 сл.

282 Psellos, Chronicon I 15 сл.: I 10 сл. (ed.Renaud); Zonaras, Epitomae 17, 7: IV 114, 16–115 (ed.Dindorf).

283 Ph. Grierson, A missattributed miliaresion of Basil II. – In: Mélanges G. Ostrogorsky, I. Beograd 1963, 11–116.

284 Ю.А.Кулаковский, Стратегика императора Никифора. – Записки Императорской академии наук – Санкт-Петербург, серия 8, т.8/9 (1908) 20 сл. /=f 135 v – 136 v/.

285 Пак там, 15 (=f.130 v).

286 Към темата военна повинност A.Heisenberg, Kriegsgottesdienst in Byzanz. – In: Aufsätze zur Kultur-und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, E.Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1916, 245 ff: J.-R.Vieillefond, Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine d'après les traitès militaires. – Revue des études anciens 37 (1935) 322–330.

287 Kukules, Bios V 206 сл.

288 PGr 58, 491, 21 сл.; PGr 62, 389, 9. Срв. Kukules, Bios V 210.

289 Kukules, Bios IV 459 сл.

290 Just. Nov.117, 8, 4; p. 558, 18 сл.

291 Rhalles-Potles II 485 сл.; Kukules, Bios IV 462.

292 Preger, Patria II 185, 17 сл.

293 Malalas, 345, 20 сл. (ed.Bonn.).

294 Theophanes Continuatus, 654, 16 сл.; 809, 8 сл.; 865, 6 сл.; BZ 54 (1961) 343.

295 Basil. 60, 37, 30; срв. 60, 37, 4, 3; 60, 37, 10.

296 Psellos, Chronicon Mich. IV, 36=I 74 сл. (ed. Renaud).

297 Basilieios, Kan. 62=Rhalles-Potles IV 200; Greg. Nyss.Kant.4=Rhalles-potles IV 309; Sinogowitz, 105 сл.

298 Sinogowitz, 19 сл.

299 Ibidem, 20 сл.

300 Zonaras XIV 7: III 275, 4 сл. (ed.Dindorf).

301 Ekloge 17, 2; срв. Theophanes, 341, 25, 351, 20; 369, 26; 380, 27.

302 O. Lampsides, Ἡ ποινὴ τῆς τυφλώσεως παρὰ Βυζαντινοῖς, diss. Athen 1949.

303 Apost.Kan.22–24=Rhalles-Potles II 30 сл.; Sinogowitz, 36 сл.

304 Ostrogorsky, 133.

305 Sinogovitz, 19.

306 Ostrogorsky, 119.

307 Leon VI, Nov. 92: p.301 сл. (ed.Noalles-Dain).

308 Hunger, Prooimion, 217 сл., също – 226 сл.

309 Hunger, Zur Humanität Kaiser Andronikos' II. – In: Mélanges G. Ostrogotsky, I. Beograd 1963, 149–152.

310 Kukules, Bios III 184–208. – idem, Ἡ διαπόμπευσις κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους. – Byzantina-Metabyzantina I/2 (1949) 75–101.

311 PGr 114, 881; PGr 115, 528 B.

312 Malalas, 491, 18 сл.

313 Proc.Caes., Anecd.II, 37.

314 Император Фока заповядал тленните останки на убития от него Маврикий и неговото семейство да бъдат уловени в морето и показани на войската (Никифор Калист Ксантопул: PGr 147, 409 B). Други подобни случаи от ранновизантийската история у Kukules, op.cit., 84.

315 Немски превод на Ф. Граблер в: Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 8, Graz-Wien-Köln 1958, 140–152.

316 Ostrogorsky, 139.

317 W.F.Volbach, Frühchristliche Kunst, München 1958, Abb. 16–19.

318 R.Noll, Vom Altertum zum Mittelater, Wien 1958, Nr 13.

319 Volbach, op.cit., ill. 54–55.

320 E.Kitzinger, A.Marble Relief of the Theodosian Period. – DOP 14 (1960) 17–42.

321 H.Buschhausen, Früchristliche Silberreliquiar aus Isaurien. – JÖBG 11/12 (1962/63) 137–168.

321a Вж. също Th.Klauser. Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst. – Jahrbuch für Antike und Christentum 1–6 (1958–1963).

322 E.Crukshank Dodd, Byzantine Silver Stamps (Dumbarton Oaks Studies 7), Washington 1961.

323 R.Noll, op. cit., 71. Ill. 48; Gruikshank Dodd, Nr 56. – Бутилката с Нереидите се датира от Круиксханк Дод (Nr 75) във времето на Констанс II.

[324] Около 558 г.; D. Talbot Rice, Kunst aus Byzanz, München 1959, Abb.28–29.

[325] Talbot Rice, op.cit., ill.44–45.

[326] Byzantihe Art a European Art (каталог на изложбата, организирана през 1964 г. в Атина от Европейския съвет); Gruikshank Dodd, Nr 35.

[327] Volbach, op.cit., ill. 245.

[328] Ibidem, ill. 249 предполага създаването в началото на VII в. (при император Фока); в Атинския каталог (1964 г.), № 489 и според Круиксханк Дод (№ 78) датировката е към средата на VII в. (по времето на император Констанс II).

[329] Шест от тях днес се намират в Метрополитен музеум – Ню Йорк, три в Никозия; Cruikshank Dodd, Nr 59–66.

[330] Volbach, op.cit., ill. 224–225.

[331] Ibidem, ill. 92–93.

[332] Ibidem, ill. 84–95.

[333] Talbot Rice, op.cit., ill.48–49.

[334] Volbach, op.cit., ill.100–101.

[335] Ibidem, ill.233.

[336] J.Becwith, The Veroli Casket, London 1962.

[337] Ibidem, ill.5 – в Метрополитен музеум, Ню Йорк. Впрочем, Виктория и Алберт музеум притежава една издължена плочка от слонова кост със сцени от историята на Йошуа, която изглежда също произхожда от кутийка.

[338] Ibidem, 20.

[339] Ibidem, 16, ill. 20.

[340] Вж. също танцуващата Саломе в късновизантийска мозайка в църквата „Св. Апостоли“ в Солун.

[341] Talbot Rice, op.cit., ill.110–111.

[342] Ibidem, ill.96–97.

[343] Ibidem, ill. 120–121.

[344] Ibidem, ill. 123.

[345] Ibidem, ill.98–99: средата на X в.

[346] Ibidem, ill.104–105: края на X в.

[347] Ibidem, ill.100–102: тъй нареченият триптих от Харбавил, който вероятно се отнася към късния X в.

[348] Атинския каталог от 1964 г., с.142 сл.

[349] Talbot Rice, op. cit., ill.143–144.

350 Bodlean Library – Oxford, Canon. Gr. 103, f.2 v.

351 Volbach, op.cit., ill. 133–135.

352 C.Cecchelli, I mosaici della basilica di Santa Maria Maggiore, Roma 1956.

353 Опит за най-последна датировка има в обхватната монография върху темата Христос-Пантократор (Вседържец): C.Capizzi, Saggio d'esegesi letterario-iconografica (Orientalia christiana analecta 170), Roma 1964.

354 Числото 10 се издига върху 9 стъпала на небесната йерархия и върху един Адам, който представя човечеството у Псевдо-Дионисий Ареопагит.

355 Тези скоби могат да се обяснят с необикновения стремеж на автора към пластично изразяване на алегорията.

356 B.Brenk, Die Anfänge der byzantinischen Weltgerichtsdarstellung. – BZ, 57 (1964) 106–126.

IV.

МОНАШЕСТВО И АСКЕЗА КАТО ФОРМИРАЩИ СИЛИ

1 K.Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 15 сл.

2 Ibidem, 31 сл.

3 Ibidem, 48.

4 Ibidem, 54.

5 Ibidem, 65.

6 За него и другите планински монаси в Месопотамия вж. St.Schiwietz, Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien and das Aszetentum in Persien (Das morgenländische Mönchtum), Mödling 1938, 70–92.

7 Heussi, op.cit., 76 сл.

8 K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. – Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 15 (1912) 406–427 по този начин анализира „Житието на Св. Антоний".

9 Schiwietz, op.cit., 280 сл.

10 Ibidem, 284 сл.

11 Към проблематика и съмнението в тази история вж. Heussi, op.cit., 94 сл.

[12] Също така наскоро и H.-W.Haussig, Kulturgeschichte von Byzanz, Stuttgart 1959, 81 сл.

[13] Нека се сравни с впечатлението от представянето на събора в Никея (325 г.) у Eusebios, Vita Constantini 3, 15 сл.

[14] Heussi, op.cit., 110 сл.

[15] J.-Cl.Gui SJ, Recherches sur la tradition grecque des Apophtegmata patrum (Subsidia hagiographica 36), Bruxelles 1962, 231 ел., където е установена описаната теория на създаването.

[16] Срещу изразеното гледище за упадък спрямо християнското монашество вж. Heussi, op.cit., 112.

[17] Преводите са взети от изданието на P.Bonifatius OSB (Chevetogne), Sprüche der Väter (Geist und Leben der Ostkirche 3), Graz-Wien-Köln 1963. Впрочем касае се за примери от т. нар. азбучна версия.

[18] Преводът на отец Бонифаций „което е срещу развратa" следва едно лошо разбрано четене – срв. I. Hausnerr. – Orientalia christiana periodica 22 (1956) 34.

[19] Текст у W.Bousset, Apophtegmata, Tübingen 1923, 78 сл.

[20] σωθείης: при монасите обикновения кратък израз за благодарност.

[21] κοινὸς βίος „съвместен живот"; оттук киновион и киновит – живеещият в киновион монах.

[22] Schiwietz, op.cit., 408.

[23] Ibidem, 412.

[24] J. Gribomont, Le monachime au IVe s. en Asie Mineure: de Gangra au Messalianisme.-Stidua patristica, II, Berlin 1957, 400–415.

[25] Ibidem, 407 сл., 416 сл.

[26] Вж. отказа на συνάξεις при евстатианците. Срв. също предупреждаващия глас на Григорий Назиански с оглед на утвърждаването на плътските наслади при църковни празници: Anthologia palatina VIII 167.

[27] Beck, 209.

[28] Janin, Géographie ecclesiatique.

[29] Император Теодосий постановил държавна забрана на близките една до друга секти като енкраити, апотактити, хидропарастатити и сакофори през 381 г.: Cod. Theod. XVI5, 7, 3.

[30] Theodoretos, Historia religiosa, cap. 27: PGr 82, 1484 сл. – Schiwietz, op.cit., 313 сл.

[31] Theodoretos, Historia religiosa, cap. 28: PGr 82, 1488 сл. – Schiwietz, op.cit., 314 сл.

[32] Theodoretos, Historia religiosa, cap. 29; PGr 82, 1492. – Schiwietz, op.cit., 414 сл.

[33] Palladios, Historia Lausiaca, ed.C.Butler, Cambridge 1904, 142 сл.

[34] Schiwietz, op.cit., 416 сл.

[35] H.Delehaye, Les saints stylites, Bruxelles-Paris 1922, CXLII сл.

[36] Theodoretos, Das Leben des hl. Symeon Stylites (Historia religiosa 26), ed.H.Lietzmann. – Texte und Forschungen 32/4 (1908), cap. 1–5, S, 1–4.

[37] Ibidem, cap.7–9, S. 5 сл.

[38] Ibidem, cap. 10, S. 6 сл.

[39] Delehaye, op.cit., XXVIII.

[40] Според превода от сирийски на Х. Хилгенфелд – вж. Texte und Untersuchungen 32/4 (1908), 183–186.

[41] PGr 86, 205 A.

[42] Delehaye, op.cit., XXX сл.

[43] Анаплус се нарича южният проток на Босфора.

[44] Император Лъв I (457–474).

[45] Патриархът на Константинопол Анатолий (449–458).

[46] Силентиарий е един от дворцовите служители, който навсякъде бил отговорен за спокойствието и реда – там, където пребивавал императорът.

[47] В текста стои Акакий; той е бил патриарх на Константинопол от 471 до 489 г.

[48] Произхождащият от Египет епически поет Флавий Кир имал благоразположението на императрица Евдокия и чрез нейното въздействие спечелил влияние при съпруга ѝ Теодосий II. Кир изпълнявал висши служби: бил префект на Константинопол, praefectus praetorio Orienti и 441 консул. Между другото той построил една част от Теодосиевата стена. Поради неогавата всеизнатата популярност той изпаднал в немилост при Теодосий и бил принуден от императора да се ръкоположи за епископ на Котиеон във Фригия (Мала Азия). Фанатичните жители на този малък град вече били избили четирима епископи. Вероятно императорът се надявал подобна съдба да сполети и Кир. Последният разбрал това, но въпреки това отишъл в Котиеон. След смъртта на императора той отново изстъпил в светския живот.

[49] Император Теодосий II (408–450).

[50] През 455 г. вандалите начело с Гайзерих навлезли в Рим. Императорката-вдовица Евдокия и нейните дъщери Евдокия и Плацидия били изпратени като пленници в Африка. След няколко

кократни опити на император Маркиан и Лъв майката и нейната дъщеря Плацидия били освободени; те се върнали в Константинопол. Другата дъщеря Евдокия била принудена да се омъжи за вандалския наследник на трона Хунерих и се върнала от Африка едва подир 16 години.

51 Съпругът на Плацидия Олибрий Аниций междувременно през 472 г. бил август на Западната римска империя.

53 Съпругата на Лъв – Верина била природена сестра на Василиск.

54 Лазите са жители на Лазика, разположена на източния бряг на Черно море. Областта била през 6 в. постепенно „ябълка на раздора" между Персия и Византия.

55 Аланинът Флавий Ардабур Аспар, твърде старателен във военно и политическо отношение, още при император Теодорий II се издигнал на високи командни места. Императорите Маркиан и Лъв I дължали на неговата помощ багреницата. Самият Аспар като арианин не можел да претендира за трона. Вж. G. Vernadsky, Flavius Ardabur Aspar. – SF, 6 (1941)38–73.

56 Чрез назначаването на исавриеца Зенон императорът се опитал да се освободи от аланското влияние в армията и от анархията сред служителите и най-вече от Аспар.

57 Комитът Тит бил един от големите господари-пълководци на късната античност, които притежавали една собствена армия, т.нар. Вукеларии.

58 Дъщерята на Лъв I Ариаднапрез 466 г. се омъжила за исавриеца Зенон.

59 Пропадането на Аспар и неговият син Ардабур се отнася към 471 г.

60 Т. е. малкият Лъв II, внукът на Лъв I и син на Зенон, с тази коронация въздигнал през 474 г. своя баща на съимператор.

61 Пророк Даниил (глава 5, 29) казал на Навуходоносор: „И ще те отлъчат от людете и ще живееш с полските зверове, с храна ще те хранят като вол..."

62 Василиск, тъстът на император Лъв I, през 468 г. стоял начело на византийския поход срещу вандалите, който завършил с поражение. След подбуденото от императрицата-вдовица бягство на Зенон на Василиск през 475 г. се удала узурпацията.

63 Василиск почитал монофизитизма. Монофизитите отричали човешката природа на Христа след неговото въплъщение и признавали само Божията същност на Спасителя.

64 Кувикуларият бил дворцов сановник.

65 Манастирът „Св. Кириак" бил построен по времето на патриарх Генадий (457–471). Точното му местоположение е неизвестно;

вероятно се е намирал пред градските стени в близост до Златните врата – вж. Janin. – Géographie ecclesiastique, 302 сл.

66 Хекзаконионът е бил разположен западно от Константиновата стена; там са локализирани най-малко три църкви и няколко мнастира – вж. Janin. – REB 15 (1957) 107 сл.

67 Манастирът Студион е най-прочутият манастир, посветен на Йоан Кръстител (Продром). Той е бил разположен в квартала Псаматия в югоизточния край на града. Споменатият през 475 г. игумен е първият, който в историята на манастира е известен по име. Руините на манастирската църква (подир пожара през 1920 г.) могат и днес да се видят.

68 Екзархът като висш църковен служител е можел да бъде: а) митрополит, който е имал под юрисдикцията си цяла област; б) надзорник на манастири.

69 Дворецът Хебдомон се е намирал на запад, извън Теодосиевата стена, на северния бряг на Мраморно море, около 3–4 км от Златните врата.

70 Ammoi (= пясък), местност в близост до морето.

71 Църквата „Пророк Самуил" се е намирала в близост до двореца Хебдомон – вж. Janin, Géographie ecclesiastique, 465.

72 Готът вероятно е принадлежал към някоя императорска охрана.

73 Светецът е бил носен на рамене, защото не е можел да ходи.

74 По стария Виа Егнация, който водел от Драч през Солун към Константинопол, в имперския град се влизало през Златните врата, най-южната порта на Теодосиевата стена.

75 Дагалаиф, консул на Изтока през 461 г.

76 Теоктист бил лекарят на Василиск, когото той назначил за magister officiorum.

77 Анастасий I още повече се придържал към монофизитизма отколкото Василиск.

78 Това са известните трима младежи в огнената пещ в Книга на пророк Данаил.

79 Тук в текста и в гл. 13 погрешно е написано Евтимий вместо Евфемий, патриарх от 490 до 496 г.

80 Тук в текста на преписа има празнина; двете изречения смислово са добавени според пълната версия.

81 Delehaye, op.cit., LXIII.

82 Вж. критично третиране у Delehaye, op.cit.LVII–LXXV.

83 Ibidem, CXXV.

[84] Eustathii Opuscula, ed.G.L.F.Tafel, Frankfurt am Main 1832, Or. 22, p. 182–196. Обстоятелствеността, с която Евстатий третира темата, сочи, че той й придава голямо значение. Особено интересни са изпълненията при атлетическите упражнения за „носене на желязна верига" (σιδηροφορία), които тогава още имало. Евстатий съобщава за един случай на лъжливо водене на този начин на живот (p.186 сл.);той споменава също за живеещи върху дървета самотници (δενδρῖται).

[85] Delehaye, CXXIV.

[86] Ibidem, CXXXIV сл.

[87] Ibidem, CXL.

[88] Basil. 7, 8, 2 „in margine Synopseos".

[89] Delehaye, CXLI.

[90] Vita, cap. 7, p.201 сл. (Delehaye).

[91] Delehaye, LXXXV.

[92] Vita, cap. 24, p. 167, 17–22 (Delehaye).

[93] Житие на Симеон: L.Ryden, Das Leben Narren Symeon von Leontios von Neapolis, diss.Uppsala 1963. – Житие на Андрей: PGr 111, 621–888. Вж. най-вече S.Murray, A Study of the Life of Andreas the Fool for the Sake of Christ, diss. München-Leipzig 1910. – G.da Costa-Louillet. – Byz 24 (1954)179–214.

[94] Вж. главата „Отношението на монасите към работата" у D.Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden-Köln 1962, 39–45.

[95] Вж. J.Leroy, La vie quotidienne du moine studite. – Irenikon 27 (1954) 21–50.

[96] Ibidem, 44. Вж. описанието на ръчния труд в манастира „Св. Петър Иверийски" у Захарий Схоластик – Vie de Sévère, ed.M.-A.Kugener. – Patrol.Or. 2 (1907) 93.

[97] Procopios, De aedificiis, 5, 8, 4–5.

[97a] L.-O.Sjöderg, Stephanites und Ichnelates, Uppsala 1962, 159, 6–9.

[97b] Zacharias Scholastikos, Vie de Sévère, 101.

[98] E.Schwartz, Kyrillos von Skythopolis. – Texte und Forschungen 49/2 (1939) 151, 20.

[99] Ibidem, 152, 5 сл.

[100] Ibidem, 148 сл.

[101] Ibidem, 394 сл.

[102] Procopios, Bell.Coth.IV 17, 1–7.

[103] Procopios, Anecdota 12, 24–26.

[104] E.Schwartz, op.cit., 143, 12–15.

[105] Theophanes, 445, 3 сл.

[106] PGr 132, 1128 A.

[107] Beck, 508.

[108] Theophanes, 498, 18 сл.

[109] Вж. D. Savramis, op. cit., 45 сл. (Манастирите като крупни собственици).

[110] Coll. 3, Nov. 19; вж. към това Hunger, Prooimion, 170.

[111] Hunger, Byzantinische Geisteswelt, 136.

[112] L. Bréhier, Le recrutement des patriarches de Constantinople. – Actes du VI[e] Congrès International des études byzantines, I, Paris 1950, 221 – 227, особено – 222.

[113] Ibidem, 223.

[114] A. Heisenberg, Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit, München 1920, 65.

[115] Вж. сега превъзходен преглед у B. Robert, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon 1274 (Bonner historische Forschungen), Bonn 1964.

[116] Beck, 692.

[117] Bréhier, op. cit. 225 – 226, n.1.

[118] Вж. за това тук малко по-нататък.

[119] За Матей I вж. H. Hunger, Das Testament des Patriarchen Matthaios I. – BZ 51 (1958) 288 – 309.

[120] Bréhier, op. cit. M 226 сл. С това се изразява противоречие с някои горепосочени цифри (вж. тук бел. 112).

[121] Beck, 562 сл.

[122] Ibidem, 129.

[123] Ibidem, 135 сл.

[124] Kedrenos II 610, 17 сл. (ed. Bonn.).

[125] 1180 г.: Nicetas Chroniates, 288 (ed. Bonn.).

[126] 1258 г.: Georgios Acropolites, 153, 4–9 (ed. Heisenberg).

[127] Nicephorus Gregoras I 439 (ed. Bonn.).

[128] 1425 г.: Sphrantzes, 121 (ed. Bonn.) = PGr 156, 736 A.

[129] Zonaras III 603 сл. (ed. Bonn.)

[130] Michael Glycas, 603 сл. (ed. Bonn.).

[131] Johannes Kantacuzenus III 307 (ed. Bonn.).

[132] L. Politis. – REB 14 (1956) 199; H. Hunger. BZ 51 (1958) 293 сл.

[133] Илюстрирано например у A. Grabar, La peinture byzantine, Genève 1953, 184.

[134] R. Guilland, Les empereurs de Byzance et l'attrait du monastère. – In: Etudes byzantines, Paris 1959, 33 – 51, особено 42 – 47.

[135] Janin, Géographie ecclesiastique, 530 сл. – Guilland, op. Cit., 47 – 49.

[136] Corpus fabularum aesopicarum I/2, ed. A. Hausrath – H. Hunger, Leipzig 1959, Nr. 268, p. 87, sq. Nr. 346, p. 186.

[137] Anal.Boll. 6 (1944) 187–225; Beck, 566.

[138] Leo Diaconus, 49, 86 сл. (ed.Bonn.)

[139] Теодора била племенница на Михаил VIII и съпруга на Йоан Синадин – вж. A.Th.Papadopulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453, Diss. München 1938 (Repprint Amsterdam 1962), Nr 11; за дъщерята на Теодора Ефросина – Ibidem, Nr 15.

[140] A.Grabar, Une pyxide en ivoire a Dumbarton Oaks. – DOP 14 (1960) 123–146, особено 129.

[141] Psellos, Chronicon, I 73 (ed.Renaud). F.Dölger, Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit. – In: Byzanz und europäische Staatenwelt, Ettal 1953, 197–208.

[142] Joannes Italos, Questiones quodlibetales Ἀπορίαι καὶ λύσεις, ed.P.Joannou (Studia patristica et byzantina 4), Ettal 1956, 1.

[143] F.Döger, Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitäts-bibliothek Basel: Ein Fragment des Tomos des Jahres 1351. – Historisches Jahrbuch 72 (1951) 205–221. – A.Dold, Das Geheimnis einer byzantinischen Staatsurkunde aus dem Jahre 1351, Beuron 1958.

[144] Justin.Nov.5, 3. Вж. за това и следващото чудесния принос на I.Hausherr, L'hesychasme. Etude de spiritualité. – OchrP 22 (1956) 5–40, 247–285.

[145] I.Hausherr, op.cit. 253.

[146] Ibidem, 255 сл.

[147] Ibidem, 260.

[148] PGr 88, 1109 B 7–9; I.Hausherr, op.cit., 269.

[149] PGr 88, 1112 C; Beck, 354.

[149a] Досега липсващото критично издание на химните на Симеон Нови Теолог ще се подготви от моя ученик Й.Кодер за поредицата.

[150] Вж. монографията на I.Hausherr, La méthode d'oraison hesychaste. – OchrP 9/2 (1928) 97–209; също така M. Jugie, Les origines de la methode d'oraison des hesychastes. – Echos d'Orient 30 (1931) 179–185.

151 E.V.Ivanka, Byzantinische Yogis? – Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Geselschaft 102, neue Folge 27 (1952) 234–239. – W.Nölle, Hesychasmus und Yoga. – BZ 47 (1954) 95–103.

152 G.Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, Würzburg 1949, 15 сл. – B.Schultze, Untersuchungen über das Jesusgebet. – OchrP 18 (1952) 319–343.

153 Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων: Сега има две нови критични издания: а) J.Meyendorff, Grégoire Palamas, Defence des sainis hesychastes, Louvain 1959; б) на P.C.Chrestu в: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, I, Thessaloniki 1962, 313–694. Вж. също J.Meyendorff, Introduction a l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959.

154 Palamas, 396, 19–22 (ed.Chrestu).

155 Ibidem, 595. 17 сл.; 534, 19 сл.

156 Ibidem, 398, 8–14; Dionysios Areiopagites, Divina nomina 4, 9: PGr 3, 768 A.

157 Palamas, 399, 17–400. Вж. Mönch Wassilij, Die asketische und theologische Lehre des heiligen Gregorius Palamas (1296–1359), Würzburg, 1939, 29.

158 Palamas, 403, 20 сл. (ed.Chrestu).

159 Ibidem, 400, 23–401, 8.

160 Ibidem, 438, 22–27.

161 Ibidem, 581, 7–14.

162 Ibidem, 582, 14–23.

163 Ibidem, 455, 10–13.

164 Ibidem, 32–449, 4.

165 Ibidem, 416, 2–10; 431, 28–432, 7.

166 Ibidem, 427, 10–16.

167 Ibidem, 518, 10–28.

168 Ibidem, 449, 4021.

169 Вж. E.v.Ivanka, Hesychasmus und Palamismus. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung. – JÖBG 2 (1952), 23–34, особено – 25.

170 Palamas, 643, 14 (ed. Christu). Срв. Mönch Wassilij, op.cit., 39 сл.

171 Palamas, 637, 5–7.

172 Ibidem, 687, 15–21

173 Срв. E.v.Ivanka, Le fondement patristique de la doctrine palamite. – Πεπραγμένα (доклади на IX Международен византоложки конгрес Солун 1953 г.) II, Athen 1956, 127–132.

[174] H.Schaeder, Das Glaubenbekenntnis des Gregor Palamas (+1359). Seine theologische und kirchenpolitische Bedeuting. – Theologia 27 (1956) 283–294, особено – 289.

[175] PGr 151 888 C-889A; Срв. E.v.Ivanka. – JÖBG 2 (1952) 27.

[176] Palamas, 269, 2–7 (ed.Christu).

[177] Ibidem, 375, 8–12.

[178] Ibidem, 555, 18–26; 472, 7–11.

[179] H.-G.Beck, Humanismus und Palamismus. – In: XII[e] Congrès internationale des études byzantinnes, Ochrid 1961, Rapports II, Belgrade 1961, 72 сл.

V.

НАУКАТА И ОБРАЗОВАНИЕТО В БОРБА ЗА БАЛАНС МЕЖДУ ЕЗИЧЕСКОТО И ХРИСТИЯНСКОТО

[1] Acta Philippi 8 (3): Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius-Bonnet II/2 (1903) 5.1–3.W.Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, übersetzt von W.Eltester, Berlin, 1963, 7.

[2] Isocrates, Panegyricon, 50: „Той [град Атина] със своята висока култура направи така, че името елини вече не означава повече народностна принадлежност, а духовна възвисеност, и по-скоро се свързва с онези елини, които имат заслуга за нашето образование, отколкото с онези, които имат еднакъв произход с нас.

[3] Ματαιότης и ματαιοπονία са любими думи, употребявани от апологетите.

[4] Ново издание се подготвя от М. Маркович.

[5] Stromateis I 18, 1–4: ed. C.Mondésert, Paris 1951, 56 (=Bd.II, 13, ed.Stählin).

[6] Ibidem I 19: p.58 (II 13 Stählin).

[7] Ibidem, I 28, 1: p. 65 (II17 Stählin).

[8] За възприемането на философското значение на от Платоновите правила от Климент Александрийски и Ориген вж. W.Jaeger, op.cit., 50, 106–108.

[9] Stromateis, I 35, 2: p.71 (II 23 Stählin).

[10] Ibidem, I 39: p. 76 (II 25 сл. Stählin).

[11] Ibidem, I 43: p.79 (II 28 сл. Stählin).

[12] Ibidem, I 37, 6; 57, 6: p.74, 91 сл. (II 36 сл. Stählin)

[13] Ibidem, I 80, 5–6: p. 108 (II 52 Stählin).

[14] W. Jaeger. Op.cit., 24, 94, n.25.

[15] Stromateis I 165 сл.; I 176–179: p.164 сл. p. 173 сл. (II 108–110 Stählin).

[16] Климент Александрийски разбира това така, щото цитати от античните езически автори да бъдат идентифицирани при по-старите християнски писатели – вж. op.cit., 85, n.28.

[17] Protreptikos, cap. 6–7: p.132–142, ed. C.Mondésert, Paris 1949 (I.251–59 Stählin).

[18] A.Premerstein, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien. – In: Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, Wien 1926, 647–665. – A.Delatte. – In: Anecdota Athenensia I (1927) 329 сл. – H.Hunger, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, T.I, Wien 1961, 269–300, 375.

[19] Вж. N.Bees, Darstellungen altheidnischer Denker und Autoren in der Kirchenmalerei der Griechen. – BNJ 4 (1923) 107–128. – A.Premerstein, Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philososphen in Literatur und Kirchenkunst. – Ibidem 9 (1932) 228–374. Вж. напоследък K.Spetsieres, Εἰκόνες Ἑλλήνων φιλοσόφων εἰς ἐκκλησίας. – Ἐπιστιμικὴ ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστιμίον Ἀθηνῶν, Ser. 2, t. 14 (1963/64) 386–458.

[20] Spetieres, op.cit., 401.

[21] За паралела Сократ-Христос вж. Justinos Martyr., Apol.I, 46 – Василий Велики цитира анекдота за търпеливия Сократ, който се оставил да му ударят плесница, Матей 5, 39: ad adulesc.etc.7, 23, ed.F.Boulenger, Paris 1935.

[22] Вж. противоположното становище у Basileios, Ad adulesc. 7, 48.

[23] За отбелязване е силното разпространение на такива изображения в първите столетия на турското владичество: A.E.Bakalopulos, Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, II/1, Thessaloniki 1964, 251 сл.

[24] Paidagogos I 16, 1 (I.299, 18–20 Stählin).

[25] Schmid-Stählin II 1309.

[26] Eusebios, Historia ecclesiastica VI 19.

[27] Ibidem, VI 19, 7 сл.

[28] W.Jaeger, op.cit., 49 сл., 108.

[29] Gregorios Taumaturgos, Dankrede an Origenes, cap. 11 (ed.P, Kötschau, Feiburg und Leipzig 1894, 26–27).

[30] Ibidem, cap. 22–24.

[31] Ibidem, cap. 16, 10: „Той каза с право, че никой не може отведнъж да бъде благочестив без да се е занимавал с философия."

[32] Ibidem, cap. 13, 28–30.

[33] Eusebios, Historia ecclesiastica VI 32, 3 – Извадка от тази библиография на Ориген с около 800 заглавия е запазена в писмото на св. Йероним до Паула. Списъкът на Евсевий изглежда е съдържал около 2000 заглавия.

[34] Κεστοί – сборник в различни области на знанието.

[35] Schmid-Stählin II 1346.

[36] Eusebios, Historia ecclesiastica VI 20. 1.

[37] Eusebios, Vita Constantini 4, 36.

[38] Вж. енкомиона на Григорий Ниски за него в: PGr 46, 893–957.

[39] Basileos, Ad abulesc. 2, 42 сл.

[40] Ibidem, 10, 1 сл.; 7, 38; вж. също 5, 1

[41] Ibidem, 5, 25–42; Plat.Pol.457 a.

[42] Ibidem, 4, 30 сл.

[43] E.Fleuri, Hellenisme et Christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps, Paris 1930. – P.Gallay, La vie de saint Grégoire de Nazianze, Lyon-Paris 1943. – J.Plagnieux, Saint Grégoire de Nazianze, théologien, Paris 1951.

[44] Ново издание на Ж. Барбел – Düsseldorf 1963 (Testimonia 3).

[45] A.Mayer, Psellos'Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz. – BZ 20 (1911) 27–100; текст, 48–60; вж. преди всичко – 48, 22 сл., 49, 39 сл.

[46] Един двоен лист от папирусен кодекс от 5–6 в. в Папирусната сбирка на Австрийската национална библиотека (Pap. Vidob. gr. 29788 A) съдържа покрай другите фрагменти от творбите на Памперий от Панаполис също две писма на Григорий Назиански. Вж. изданието на Х. Герстингер в: Sitzungeberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil. – historische Klasse, B. 208/3 (1928).

[47] C.Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I. Cracoviae 1914. – F.Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten, Diss. Bonn 1958.

[48] J.Lercher, Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung (aus seinen Briefen), Diss. (maschinen.) Innsbruck 1949, 171–182.

[49] PGr 37, 1331, 33–37; предвидено от Б. Вис в: Museum Helveticum 6 (1949) 179. За гръцкия възглед за „мярка" у Григорий вж. J.Lercher, op.cit.182–193.

[50] Относно καλοκἀγαθία вж. J.Lercher, op.cit., 193 сл. за φιλοσοφία 203 сл.

[51] BZ 20 (1911) 48, 27 сл. За значението на философията в Кападокийската школа вж. E.Ivanka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, 43 сл.

[52] B.Wyss, Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jh. – Museum Helveticum 6 (1949) 177–210.

[53] F.Lefherz, op.cit., 37.

[54] H.M.Werhahn, Wiesbaden 1953.

[55] Greg, Naz.epist. 101: PGr 37, 176–193, особено 193 A. – Най-новата монография на J.Golega, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeis zugeschriebene Psalmenparaphrase, Ettal 1960 (Studia patristica et byzantina 6) коментира парафразата на Аполинарий и посочва един анонимен автор от късния 5 в. Не можах да бъда убеден от аргументите на Голега.

[56] PGr 37, 1577–1600.

[57] Ibidem, 1579, 34–61. Basileios, Ad adulesc. 4, 36–42 (ed.Boulenger). – Grez.Naz.PGr 35, 933 A; 36. 5122 A; 36, 620 AB. Образът на пчелата за правилен избор на езическите автори продължава да живее през 12 в. „Разсъждения за монашеството", гл. 143 на Евстатий Солунски – вж. немски превод у Hunger, Byzantinische Geisteswelt, 137.

[58] PGr 37, 1510, 58–1511, 76.

[59] Ch.Lacombrade, Synésius de Cyrene, helléniste et chretien, Paris 1951. – H.-I.Marrou, Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonismus. – In: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 126–150.

[60] De dono astrolabii, ed.N.Terzaghi, Rom 1944. – In: Synesii Cyrenensis Opuscula II/1, 132–142.

[61] Това, което ние днес трябва да разбираме като гликонии (сладости) вероятно Синезий го е изразил в анапестичен стих – вж. R. Keydell, Zu den Hymnen des Synesios. – Hermes 84 (1956) 151–162, особено – 151.

[62] Вж. коментара на Н. Терзаги към изданието му – Roma 1939, 248 сл.; W.Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. – Schriften der Königsbergischen Geselschaft für Geisteswissenschaften, Kl.18/1, Halle (Saale) 1942, 1–39.

[63] K.Weitzmann, Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance, Köln und Opladen 1963, 39 сл., Abb. 37–38.

[64] W.Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930.

[65] Ibidem, 56 сл.

[66] Ibidem, 59.

[67] Piotin. Enn.III 1.

[68] Porphyrius, Vita Plotini 14, 71, ed.G.P.Carratelli, Napoli 1946, 34.

[69] W.Theiler, op.cit., 100, 74 сл. 61 сл.

[70] Porphyrius, Vita Plotini I, 1–4; 8, 43; 13, 67.

[71] Plotin. Enn.V1, 4 в превода на Р. Хардер – Plotins Schriften, Bd.II, Hamburg 1956, 217. На това място Хардер е предал свободно играта на думи в гръцкия текст на латински – Sat-ur-nus (Кронос= бог на ситостта – κόρος и νοῦς – ума. В основата лежи широко разпространената представа през античността за Кронос-Сатурн като господар на някакъв „златен век", в който не е имало никаква оскъдица (вж. римските Сатурналии!): оттук играта с Платоновия Кратилос е променена по друг начин: 39b.

[72] Plotin.Enn.IV 8, 7 в превода на Р.Хардер – op.cit.145–147.

[73] Ibidem VI 9, 7; 9, 4; 9, 11; ἁπλωσις – „най-обикновен", тук в непосредствена връзка с ἔκστασις – „да излезеш извън себе си". За тези две противостоящи едно на друго определения, който въпреки това са паралелни при Плотин при мистичното изживяване вж. Е. Иванка в: Scholastik 20–21 (1949) 17.

[74] Plotin.Enn.VI 9, 9 – op.cit., 129.

[75] Porphyrius, Vita Blotini 23, 131.

[76] Plotin.Enn IV 8, 1 – op.cit., 129.

[77] Още Цицерон пише за идеалния човек, който се издига над телесното и се стреми към проникване в божественото (De divin. I, 110): rarum est quoddam genus eorum, qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem (Gnosis?) cura omni studioque rapiantur. Въпреки случайното съвпадане на глагола rapiantur с употребения термин на екстатичното raptus, Поленц (Cöttt. Gel. Anzeiger 1926, 294) се лъже, че тук се има предвид екстатичният човек. Във всеки случай главното ударение пи Цицерон пада върху cognitio (познанието), а не върху собственото unio („съединяване") както е при ἐνθουσιασμός на Плотин.

[79] Plat.epist.7, 341 c.

[80] E.Ivanka. Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und Ihre Elemente. – Scholastik 20–24 (1949) 30–38.

[81] H.Hunger, Alegorische Myhtehdeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes. – JÖBG 3 (1954) 35–54.

[82] Schmid-Stählin II 858.

[83] Iamblichos, De mysteriis 2, 3, ed.G.Parthey, Berlin 1857, 70, 17–71, 17 (в превод на Т. Хопфнер – Leipzig 1922, 46 сл.)

[84] De mysteriis 2, 3: p.73, 5–74 (ed.Parthey); S.48 (Hopfner).

[85] Ibidem 2, 3: p.77, 9–17 (ed.Parthey); S.50 (Hopfner).

[86] Ibidem 5, 21: p.228–230 (ed.Parthey).

[87] Ibidem 7, 5: p.259 (ed.Parthey).

[88] Ibidem, 10, 6: p.292, 6 сл. (ed.Parthey) – παρακαταθήκη =depositum. Глаголът прочее се среща в християнските епитафи: Anthologia palatina VII 689.

[89] Юлиан поставя Ямблихос като свой ментор заедно с Платон на равна нога: Or. 4, p.189, 14 сл. В неговите писания се откривало съвършенството на човешката мъдрост: Ibidem, p.204–12.

[90] Две съвременни гледища гласят: Петър Иберийецът (E. Хонигман) и Петър Уелсчанина (У.Ридингер).

[91] H.F.Miller, Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neoplatonischen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 20, 3/4) Münster 1918, 110.

[92] J.Stigmayr, Der Neuplatoniker Proclus al Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. – Historische Jahrbuch 16 (1895) 253–273, 721–748. – H.Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forschingen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte I 2/3) Mainz 1900. – K.F.Müller, Dionysios. Proklos. Plotinos. Münster 1918. – G.della Volpe, La dottrina del Areopagita el suoi presupposti neoplatonici, Roma 1941. – Най-добрата съвременна монография с благоразумни съждения за взаимоотношението между неоплатоническото и християнското у Дионисий Ареопагит принадлежи на R.Roques, L'Univers dionysien, Paris 1954 (с богата библиография).

[93] H.Koch, op.cit., 92сл.

[94] Ibidem, 178; Roques, 92 сл.

[95] De mysteriis 10, 5: p. 291, 10–292, 3 (ed.Parthey).

[96] Coelesta Hierarchia 3, 2: PGr 3, 165 A. Любимият израз в неоплатоническите писания „доколкото е постижимо" (ὡς ἐφικτόν) се отнася за дадената възможност на всяко същество да бъде поставено в йерархията. Koch, 162; Roques, 62, n.5.

[97] Roques, 159. Има някои празноти и несъответствия; напр. женските състояния не са споменати – Ibidem, 198 сл.

[98] τελείωσις: Ecclesiastica Hierarcha 6, 3: PGr 3, 532 D-533A..

[99] Ibidem, 532 B.

[100] Divina nomina 4, 9: PGr 3, 705 AB. Същите тези начини на придвижване от Дионисий Ареопагит са приписани на свети дух и на самия Бог.

[101] Множество примери са приведени от Koch, 72.; H.F.Müler, 42 сл., 52. Вж. също специалния речник на A.van den Daele, Indices Pseudo-Dionysiani, Louvain 1941.

[102] Koch, 163 сл.; Roques, 220 (израз на трансцедентност!).

[103] ὑπέρφωτος γνόφος: Mystica theologia 2: PGr 3, 1025 AB.

[104] Divina nomina 4, 4: PGr 3, 700 C; Koch, 241; Roques, 53 сл.

[105] Divina nomina 7, 1: Pgr 3, 865 D.-E.Ivanka, Zum Problem des christichen Neuplatonismus, II. Inwieweit ist Pseudo-Dinysius Areopagita Neuplatoniker?-Scholastik 31 (1956) 384–403, особено 399, 402. – Idem, Plato Christianus. Übernahme des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 284 сл.

[106] Roques, 80 сл.

[107] Ecclesiastica Hierarchia 7, 2; 9: PGr 3, 553 B.-Roques, 291 сл.

[108] Roques, 318 предполага, че Динис едва ли би учудил езичниците, особено неоплатониците, с изтъкване на учението за двете същности.

[109] Тук съм напълно съгласен с E. Ivanka, Pseudo Dionysios und Julian.-Wiener Studien 70 (1957) 168–178, който сочи едно буквално полемично подмятане на Дионисий според една формулировка на Юлиан в неговото обращение към християните в Александрия.

[110] Epist. 7, 2: PGr 3, 1080 AB.

[111] E.Ivanka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors vom Nyssa). – Scholastik 11 (1936) 163–195, особено 183–185.

[112] PGr 44, 755–1120. – J.Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris 1953.2, 206–208.

[113] J.Danielou, op.cit., 210 сл.

[114] E. Ivanka, Hellenisches und Christliches im frübyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, 54 сл.

[115] E.Ivanka, op.cit., 45. Относно целия проблем може сега да се види: Idem, Plato Christianus... (вж. тук, бел. 105).

[115a] Фотий защитава „Деянията на апостолите“ срещу повърхностна критика от езикова и стилистична гледна точка: Петър не се е грижел за граматиката и реториката, а за душевното спасение на човека (PGr 101, 557 A). Игрите на някой си Горгиас са нищо за строгия език на апостол Петър (Ibidem, 585 C).

116 Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, ed. M.Testuz (=Papyrus Bodmer 13). Cologne-Cenève 1960.

117 W.Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, 64 сл.

118 Вж. Clemens Alex., Stromateis I 39; Basileios, Ad adulesc. 4, 30–34 (ed.F.Boulenger).

119 Stromateis I 22, 5;

120 Greg. Nyss., Bd.I, 26, 8–27, 17, ed.W.Jaeger 1960.2. Вж. Norden, Antike Kunstprosa II 558 сл.

121 Epist.11:PGr 37, 41 BG.

122 Synes. Hom.1: PGr 66, 1561 B.

123 Theodoret, Thérapeut., ed. P.Canivet, Paris 1958, 100, 4–9. – Norden. Op.cit., II. 522.

124 Norden, op.cit., II, 549.

125 PGr 31, 592 AB.

126 Ibidem, 29, 65 C-68D; 97 B-100 A; 101 AB; 117 C-120 B.

127 M.Guignet, Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris 1911, 71 сл., 31 сл.

128 Norden, op.cit., II, 562 сл.

129 F. Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz, Diss. Bonn 1958, 111.

130 Epistolographi graeci, ed. R. Herr scher, Paris 1873, 15 сл.; N.Thomadakis, Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία. Athen 1955, 74 сл.

131 Norden, op.cit., II, 564.

132 J.Lercher, op.cit. 229 сл.

133 Погрешно у M.Guignet, Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze, Paris 1911, 6–11.

134 Gregorios Thaumaturgos, In Orig, . cap.7, 21, 22–24 (ed.P.Koetschau).

135 PGr 37, 1510, 62–64.

136 Greg.Naz. or. 42, 24: PGr 36, 488 B.

137 Eusebius, Historia ecclesiastica VII 30, 9.

138 Greg.Nas.or.42, 26: PGr 36, 492 A.

139 Libanios, Epist.1583. Bd. XI (ed. Förster). Последното изречение в гръкия текст преднамерено е двусмислено: „Защото това означава да те победя“ или „Защото това означава, че аз побеждавам“. Понеже Либаний е бил учител на Василий, той е можел да смята победата на ученика си като своя собствена. Едно споменаване за това писмо на Либаний съдържа житието на Север от Захарий Схоластик (средата на 6 в.): Patrol. Or. 2 (1907) 13.

[140] Libanios. Epist.1259; вж. също op.cit.476–477, 547, 773 и др.

[141] Synesios, Epist, 101.

[142] Procopios, Epist. 116.

[143] Psellos, Epist. 190, 223 (ed. Kurtz-Drexl).

[144] Greg.Nyss., Epist.14, 4.

[145] Nicephorus Gregoras, Epist. 74; регест у Guilland, 105.

[146] Demetrios Kydones, Epist.64; Manuel II, Epist. 24. Същото произтича от все още непубликуваните писма на Йоан Хортасменос.

[147] Срв. статистиката у W.Krause, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958, 128.

[148] У Krause, op.cit. се съдържа отношението на библейските цитати към езическата литература: Hipolitos 463:118, Origenes 5192: 394, Glemens Alex. 5248:3063!

[149] τὸ τῆς ψυχῆς ὅμμα – Plat.Pol. VII 533d; Stromateis I 10, 1–5.

[150] Is. 55, 1; Prov. 5, 15.

[151] Plat. Nom. VIII 844 ab; Icor. 11, 30.

[152] Stromateis I 41, 5042, 1; Eurip.Antipe, fr. 206 (ed.Nauck).

[153] Gal.5, 26; Plat.Crit.46 b.

[154] Вж. текста по-горе в изложението. Пример у Greg.Naz.: Or.31–PGr 36, 152 A (Hom.II15, 189; Jerem. 10–16); от Greg.Nyss.: Bd.II 215, 9, 13 (Plat.Theait.144 a; Joh.I, 1).

[155] Примери в „Завладяването на Солун" от Евстатий – ed. St.Kyriakides, Palermo 1961: p.6, 16 (Омир), 6, 18 (Девтерий); 112, 29 (трагиците), 112, 33 (псалми); 140, 22 (трагиците), 140, 24 (псалми).

[156] За съответното вж. F.Grabler, Niketas Choniates als Redner, – JÖBC, 11/12 (1962/63) 68 сл.

[157] Никифор Хумнос – ed.Boissonade, Anecdota graeca III 363, 21–364, 1; цитирано у I. Ševčenko, Etudes sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos, Bruxelles 1962, 24, n.3.

[158] Eustathii Opuscula, ed.G.L.F.Tafel, Frankfurt am Main 1832.

[159] Вж. Procopios, Epist, 47, 85, 101, 105, 109, 131, 151, ed. A. Garzia-R.-J.Loenertz, Ettal 1963.

[160] Подобни въпроси третира G.Karlsson, Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du X[e] siècle analysés et commentés Uppsala 1962.2.

[161] Tzetzes, Epist. 95: p.85 (ed.Pressel).

[162] Вж. Guignet, op.cit., 286 сл.

163 H.-I.Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hrsg. von R.Harder, Feiburg-München 1957, 470 сл.

164 Idem, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1938, 311 сл.

165 F.Schemmel, Die Schule von Caesarea im Palästina. – Berliner Philologischer Wochenschrift 45 (1925) 1277–1280.

166 F.Fuchs, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter (Byzantinisches Archiv 8), Leipzig-Berlin 1926, 2.

167 A.Andréades, Le recrutemment des fonctionnaires et les universités dans l'Empire byzantin. – In: Mélanges de droit romain dédiés à G.Cornil, I, Grand-Paris 1926, 17–40, особено 33 сл.

168 Вж. M.Richard, Ἀπὸ φωνῆς. – Byz 20 (1950) 191–222.

169 Вж. към това между другото L.Bréhier, Notes sur l'histoire de l'ensegnement supérier à Constantinople. – Byz 3 (1926) 73–94, особено 84 сл.

170 В 480 г.: Zacharias Scholastikos, Vie de Sévère, ed.M.-A. Kugener. – In: Patrol. Or. 2 (1907) 18 сл.

171 Вж. R.Keydell in: RE 18/3 (1949) 409–415, особено 412–414=

172 Suda, s.v.Hierocles: I 178 (ed.A.Adler).

173 Относно φιλόπονοι вж. Zacharias Scholasticos. op. cit. 12–24; срв. H.D.Safferey, Le chrétien Jean Ohilopon et la survance de l'école d'Alexandrie au Vie siècle. – REG 67 (1954) 396–400, особено 403 сл.

174 Saffrey, op. cit., 406 сл.

175 Fuchs, op.cit., 7.

176 Ibidem, 5.

177 A.Andréades, op. cit., ; L.Bréhier, op.cit., 92; F.Dvornik, Photius et la reorganisation de l'académie patriarcale. – Anal.Boll 68 (1950) 108–125 вярва в съществуването на патриаршеско училище в Константинопол от 4 или 5 в.; вж. също Browning. – Byz 32 (1962) 167.

178 Според свидетелството на съставеното в ранния 9 в. житие на Герман: Fuchs, 13; F.Dvornik-Anal.Boll. 68 (1950) 111–114 свързва възобновяването на университета само с императора, но не и с патриарха, и отделя от него съществуващото и тогава патриаршеско училище – οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον

179 Fuchs, op.cit., 16.

180 Вж. към това L.Bréhier, La légende de Léon l'Isaurien incendiaire de l'université de Constatinople, – Byz 4 (1927/28) 13–28; ide, L'enseignement classique et l'ensegnement religieux à Bizance. – Revue d'histoire et de philosophie religieuses 21 (1941) 47.

181 Другояче у Dvornik, op.cit., 116 сл.

[182] Cedrenus II 165–168 (ed.Bonn).

[183] Browning, op.cit., 173 сл. Във Ватиканската апостолическа библиотека се намира разкошен Птоломеев ръкопис (cod. Vat. 1594) – някога притежание на Лъв Математик, със следния екслибрис: τοῦ ἀστρονομικωτάτου Λέοντος ἡ βίβλος.

[184] Theophanes Continuatus, 446 (ed.Bonn.)

[185] Andréades, op.cit., 27.

[186] Psellos, Chronicon, I 29, p.18 (ed.Renauld).

[187] Novelle 25 v (1045 г.): Zepi I, Append. 5, p.618–627.

[188] Fuchs, op.cit., 26.

[189] Zepi I, Append.5, 14, p.624. Принципът на успеха в късната античност се утвърждава у

[190] Zepi IV 1–260.

[191] Beck, 619 сл.

[192] Ed.V.Beneševič. – Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-historische Abteilung, Neue Folge, 1937, 10–155.

[193] Fuchs, op.cit., 51.

[194] R.Browning, The Patriarchal School at Constantinople in the twelfth Century. – Byz 32 (1962) 167–202; 33 (1963) 11–40.

[195] L.Bréhier. – Revue d'histoire et de philosophie religieuses 21 (1941) 54; R.Browning, op.cit., 177.

[196] Zacharias Scholasticos, De mundi opificio. – PGr 85, 1029 A: ἐν ὑψηλῷ τινι βήματι σοφιστικῶς μάλα καὶ σοβαρῶς καθήμενος.

[197] Epist.207: Sathas, Μεσ. Βιβλ. V 509.

[198] В оксфордския cod.Barocc.87 (15 в.), f.35 r преподавателят Йоан Аргиропул седи върху трон с кръстосани крака, като единият крак е поставен върху βῆμα (стъпало). До него стои пулт с разтворен ръкопис – вж. Sp. P. Lampros, Ἀργυροπούλεια, Athen 1910, ill. B.

[199] За текста вж. A.Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche, Leipzig 1908, Bd. 2, 17–21, 90–96. Ново издание с английски превод и коментар на G.M.Downey, Nikolaos Mesarites: Description of the church of the Holy Apostles at Constantinople. – Trans. American Philosophical Society, New Serie 46/6 (1957) 865–867, 894–897.

[200] Cod.Vind.phil.gr.321, f.55 v-58; Προοίμιον διδασκαλίας, ὅτε προεβλήθη εἰς τὸν ὀκτώηχον се приписва на Георги Торник; разгледан е от R.Browning, The Speches and Letter of Georgios Tornikes. – In: Actes du XIIe Congrès international des études byzantines II (1964); Byz 33 (1963) 34–37.

201 За живота и творчеството на Арменопул вж. сборника Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου, Thessaloniki 1952.

202 H.Hunger, Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz. – BZ 45 (1952) 5, 11. – Впрочем Метохит премълчава съставения през 1300 г. Quadrivium на Георги Палимер, който естествено съдържа една астрономия (ed.P.Tannery. – In: Studi e testi 94, Città del Vaticano), вероятно поради приоритетни причини. Нему трябва да се отдаде предимство затова, че Пахимер предлага един справочник, който не се опира на извори, както е у Метохит – вж.I.Ševčenko, Etudes sur la polémigue entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos, Bruxelles 1962, 115, n.2.

203 Fuchs, op.cit. 57 сл.

204 A.E.Bakalopulos, Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ II/1. Τουρκοκρατία 1453–1669, Thessaloniki 1964, 221.

205 P.van den Ven, La vie grecque de s.Jean le Psichaite, confesseur sous le regne de Léon l'Arménien (813–820). – Muséon, N.S.3 (1902) 09 13 сл.

206 Ibidem, 109, 16–23.

207 Philon, De Cherubim. I 170 сл.; Срв. B.Wyss. – Museum Helveticum 6 (1949) 181, Anm.15.

208 Стих 250: Τῇ τοῦ Θεοῦ γὰρ ἡ κάτω δουλευέτω: PGr 37, 1593, 240–250.

209 De vita Moysis 2, p, 68, 22–69, 3, ed.H.Musurillo (Cregorii Mysseni Opera, VII/1, Leiden 1964).

210 Ἁλιευτικῶς – Ἀριστοτελικῶς : Greg.Naz., Or. 23, 12: PGr 35. 1164C

211 Gregorios Thaumaturgos, Dankrede an Origenes, ed.P.Kötschau, Freiburg in Breisgau und Leipzig 1894, cap.7, S.18 сл.; ...καρποὺς ἐλαίας τῆς καλῆς ἐπὶ ῥιζῶν ἀναφέρον ἀγρίων: S.19, 9.

212 H.Hunger. Von Wissenschaft und Kyltur der frühen Palaiologenzeit. – JÖBC 8 (1959) 123–155, особено 136.

213 Epist. 217, ed.N.Festa; Hunger, op.cit., 135.

214 В този смисъл например у R.Meister, Humanismus und Kanonproblem, Wien 1931, 33 сл.

215 L.-O.Sjöberg, Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text, Stockholm 1962, 136.

216 Anthologia Palatina X 87; вж. също IX 172, XI 303.

217 H.Hunger, Der Ἠθικός des Theodoros Metochites. – Ἑλληνικά, Παράρτημα 9, t.3 (1957) 145 сл. 157. Вж. също H.-G.Beck, Theodoros Metochites, München 1952, 74.

218 Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo), ed.H.Boese, Berlin 1960.

219 Ibidem, I 32, 5–p.53.

220 τῶν ἐπισυμβαινόντων: ibidem, I 34, 11 – p. 55.

221 Ibidem, I 35, 11: εὐπραγίαν вместо εὐτυχίαν; подобно още два пъти в същата глава.

222 Preger, Patria II 184, 5–7.

223 Hunger, Byzantinische Geisteswelt, 286.

224 Cod. Vindob. Phil. Gr. 95, f=194 r.195 г.

225 Matranga, Anecdota graeca II(1851) 555–559. G.Kolias. Léon Choerosphactès – magistre, proconsul et patrice, Athènes 1939. 65 сл. Другояче у R. Anastasi, Costantino Siculo e Leone il Filosofo. – Siculorum gymnasium 16 (1963) 84–89.

226 W.Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1962, 70.

227 F.Dvornik, Patriarch Photius, Scholar and Statesman. – Clasical folia 13 (1959) 3–18; 14 (1960) 3–22, особено 14, p.7.

228 G.Hartmann, Photius' Literarästhetik, Borna-Leipzig 1929. 46.

229 Това ще улесни критичното издание на лексикона, което подготвя Институтът по класическа филология на Солунския университет.

230 Πλατωνικὰ γοητεύματα: PGr 101, 557 C; относно Politeia срв. Photios, Bibliotheke, cod. 32.

231 Φωτίου ὁμιλίαι, ed. B.Laurdas (Ἑλληνικά, Παράρτημα 12), Thessaloniki 1959, хомилия 9, 4–6=p.91–94. Вж. също The Homilies of Photius, Patriarche of Constantinople. English Translation, Introduction and Commentary by C.Mango (Dumbarton Oaks Studies 3), Cambridge-Massachusetts 1958, 161 сл.

232 G.Kolias, Léon Choerosphactès, 68 сл.

233 Beck, 591 сл.

234 Ново издание на L.G.Westerink, Nijmegen 1948.

235 Вж. J.M.Hussey, Church and Learning in the Byzantine Empire 867 to 1185. Oxford – London, 1937, 81.

236 Така у P.Stephanou, Le témoignage religieux de Michel Psellos. – Ἑλληνικά, Παράρτημα 9, t.2 (1956) 268–273.

237 Psellos, Chronicon, VI, p.136, ed. 136 (ed.Renaud).

238 P.Jooannou, Christliche Metaphysik in Byzanz.I.Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos (Studia patristica et byzantina 3), Ettal 1956.

239 ...ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν εἰς ταῦτα φέρειν, τὰ δὲ εἰς ἑτέραν ἀποκατάστασιν: Psellos, Opuscula, ed. J.F.Boissonade, Nürnberg 1838, 151.

240 Psellos. Epist. 175: Sathas, Μεσ. Βιβλ. V 444–451, 444, 13–445, 3; 447, 5–6; 450, 15–451, 8.

241 R.Cantarella, Poeti bizantini, vol.I, Milano 1948, p.162, Nr 4.

242 Cod.Paris. gr.1182, f.95 r, 21; цитирано по P. Joannou, Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos, 7.

243 Procli Diadochi tria opuscula, ed.H.Boese, Berlin 1960, I16, 10. (p.29). Изразът на Талес, че всичко било изпълнено от боговете, е променен в πάντα δὲ εἶναι μετὰ τοῦ Θεοῦ; II 19, 7 сл.: „Монадите на боговете, превъзхождащи разума" се заменя с: "Божията Троица, превъзхождаща разума". На мястото на „разум" друг път е употребена думата σοφία.

244 Ibidem, XXIII; I 65, 14; III 2, 14–17.

245 Ibidem, I 41, 4: Хелиос и Селене във връзка с понятието Бог: I 49, 9 (Немезис), II 38, 6 (Аполон); I 46, 13 сл.: Аполоновият оракул е заменен с „провидение" – πρόνοια; I 53, 7–9: Асклепий във връзка със σωτήρ (Спасител) естествено е намерено като подходящо.

246 Ibidem, I 46, 13 сл. ἀγγελοφανεία вместо δαιμονοφανεία; I 62,5: ψυχαί вместо δαίμονες; I 50,9 θείας (божествени) вм. δαιμονίας (дяволски); II 22, 16: τὸν πάντων αἴτιον θεόν вм. τοὺς πάντων ἄρχοντας; срв. също II, 25, 8.

247 Ibidem, p 25, 5–9.

248 Ibidem, p. 191 сл.

249 Ibidem, I 46, 23 сл. ἀνάγκη се замества с „нашето тяло" съответно – „нашата плътска природа".

250 Ibidem, II 49, 3: на мястото на Сократ изстъпва апостол Павел (οὗτος); срв. II 51, 3; споменаването на Платон се пропуща: II 52, 5; 63, 6, III 3, 11; цитати се замъглят: III, 5, 10 сл. 52, 10; споменаване на Платон в цитат от Псел: III 10, 1–4.

251 Ibidem, III 1,5; срв. III 1, 2–15.

252 Ibidem, III 30, 6: τινές <τῶν Ἑλλήνων>; срв. III 31, 5.

253 Sathas, Μεσ. Βιβλ. VII 507, 19 сл. 535, 26–536, 6; срв. H.Hunger. – JÖBG 8 (1959) 127.

254 Theodoros II, Κοσμικὴ δήλωσις, ed. N.Festa. – Giornale della Società asiatica italiana 11 (1898) 97–114] 12 (1899) 1–52. В извадка у H.Hunger, op.cit., 128–134, тук 129 сл.

255 H.Hunger, op.cit., 131 сл.

256 Theodori Ducae Lascaris imperatoris in laudem Nicaeae urbis oratio, ed. L.Bachmann, Progr. Rostock 1847, 5; Hunger, op.cit., 136.

257 Psellos: Sathas, Μεσ. Βιβλ., V 447, 15 сл. Εὖ μάλα λαβὼν τοῖς ἱεροῖς λόγοις συνέμιξα; Theodoros II, op.cit.: καινὸν τρόπον φιλοσοφίας μίξαντες τῇ θεογνωσίᾳ.

258 Hunger, op.cit., 135.

259 Вж. някои посочвания на литература у Hunger, op.cit., 124 сл.

260 Metochites, стихотворение 10, стихове 358–417, 868–896, 949–996; срв. R. Cuilland. – Byz 3 (1926) 290–292.

261 Sathas, Μεσ. Βιβλ. I.

262 σιγῶντες κήρυκες – ἔμψυχος κήρυξ: Nicephorus Gregoras, Byzantina historia, 4, 9 сл. (ed. Bonn).

263 Вж. Hunger. op.cit., 153; тук и други посочвания на литература

264 Bessarion, In calumniatorem Platonis libri IV, ed. L.Mohler, Paderborn 1927.

VI.

ВИЗАНТИЙСКОТО ВЛИЯНИЕ ВЪРХУ ЕВРОПЕЙСКАТА КУЛТУРНА И ДУХОВНА ИСТОРИЯ

1 Konstantinos Manasses, Chronicon, стихове 4831–4853, PGr 127, 401 L-402 A.

1a Вж. M. Canard, Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes. – DOP 18 (1964) 33–56.

1b Вж. O.Grabar, Islamic Art and Byzantium. – Ibidem, 67–88, особено 76 сл.

1c Вж. Idem, The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem. – Arts orientalis 3 (1959) 33–62. – W.Caskel, Der Felsendim und die Wallfahrt nach Jerusalem (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 114), Köln und Opladen 1963, особено приноса в дискусията на К. Вайциан – S.42.

1d H.A.Gibb, Arab-Byzantine Relation under the Umayyad Caliphate. – DOP 12 (1958) 219–223.

1e Вж. G. C. Miles, Byzantium and the Arabs: Relations in Crete and the Aegean Area. – DOP 18 (1964) 1–32 с много илюстрации.

1f G.E. von Grunebaum, Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety. – Ibidem, 89–111.

[2] Вж. De Lacy O'Leary, How Greek Science passed to the Arabs, London 1949, 166. – B.Hemmerdinger, Hunain ibn Ishak et l'iconoclasme byzantin. – Actes du XIIe Congrès internationale des études byzantines, 2 (1964) 467–469 предполага пребиваване на арабския учен в Константинопол между 823–825 г.

[3] O'Leary, op.cit., 178. – Срв. H.L.Gottschalk, Die Rezeption der antiken Wissenschaft durch den Islam. – Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-historische Klasse 102 (1965) 111–134.

[4] Гръцкото заглавие μεγάλη σύνταξις се променя в поставения отпред член в μεγίστη: Китаб ал-Магисти.

[5] G.Bergstässer, Hunain ibn Ishak. Über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17, 2), Leipzig 1925.

[6] O'Leary, op.cit., 169.

[7] A.Dain, Les manuschrits, Paris 1964.2, 124 сл.

[8] O'Leary, op.cit., 171.

[9] Вж. R.Walzer, New Light on Galen's Moral Philosophy. – The Classical Quart.43 (1949) 82–96. – Срв. M.Stern, Some Fragments of Galen's On dispositions περὶ ἠθῶν in Arabic. – Ibidem. N.S.6 (1956) 91–101.

[10] Ed.P.Kraus et R.Walzer. London 1951.

[11] περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας, запазен само в гръцки фрагменти, е насочен срещу емпириците.

[12] Dokumente der SED 6 (1958) 50 сл.

[13] Вж. например. S.Chruschtschev, Rechenschaftsbericht der ZK der KP der Sowjet-Union an den 20. Parteitag, Moskau 1956, 132.

[14] Begrüßung der KP der UdSSR auf dem 19. Parteitag durch ausländische komunistische-und Arbeiterparteien, Moskau 1952, 92.

[15] De caeremoniis, p.650, 20 сл.; 683, 2 сл. (ed.Bonn.).

[16] Begrüßung der KP der UdSSR..., 102.

[17] Dokumente der SED 5 (1956) 67, 89, 128, 265 и др.

[18] BZ 21 (1912) 30.

[19] Theophanes, p. 181, 30–184, 1. – P.Maas, op.cit., 31–33.

[20] De caeremoniis, p. 420, 11 сл. (ed.Bonn).

[21] Dokumente der SED 5 (1956), 268.

[22] Ibidem, 267.

[23] Ibidem 6 (1958) 50.

[24] Нещо подобно е теорията на Е.Е.Гранстрем, че Константин сът-

ворил глаголицата с материал от гръцките тайни писмена, без да може да се противопостави с това писмо на кирилицата: Труды Отдела древнерусской литературы 11 (1455) 300–313.

25 Βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας

26 А.Соловјев – В.Мошин, Грчке повеле српских владара, Београд 1936. – F.Dölger, Die byzatinische und die mittelalterliche serbische Herrscherkanzlei. – XIIe Congrès internationale des études byzantines Ochride 1961, Rapports IV, 83–103, особено 102 сл.

27 Вж. V.Beševliev, Souveränitätsansprüche eines bulgarischen Herrschers im 9.Jh – BZ 55 (1962) 11–20. Ново издание: V.Beševliev, Die protobulgarischen Inschriften (Berliner byzantinische Arbeiten 23), Berlin 1963.

28 За тези въпроси вж. F.Dölger, Die mittelalterliche Kultur auf dem Balkan als byzantinisches Erbe. – In: Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1964.2, 261–281, както и там посочената литература.

29 Вж. например I.D.Stefanescu, La peinture religieuse en Valachie et en Trasylvanie depuis les origines jusqu'au 19e siècle, Paris 1932.

30 Вж. B.Schultze, Maksim Grek als Theologe (Orientalia christiana analecta 167), Rom 1963.

31 H.Skrobucha, Kunstsammlungen der Stadt Recklinghausen: Ikonenmuseum (Erweiterter Katalog) 1960.

32 H.Buschhausen-H.Lenzen, Ein neues Silberreliquiar aus Sofia. – JÖBG 14 (1965) 157–206.

33 Вж. за това A.Dain, Les manuscrits, 126 сл. – H.Hunger, Antikes und mittelalterliches Buch-und Schriftwesen, Zürich 1961, 90 сл.

34 Вж. например F.Masai, Pléthon et platonisme de Mistra, Paris 1956, 342 сл.

35 B.Knös, Un ambassadeur de l'hellénisme Jean Lascaris et la tradition greco-byzantine dans l'humanisme français, Stockholm-Paris 1945. 30 сл. – H.Hunger. Ein grechischer Brief Sultan Bajezids II. An Lorenco de' Medici. – JÖBC 11/12 (1962/63) 115 сл.

36 Ch.G.Patrinelis, Μιχαὴλ Ἀποστόλη προσφώνημα ἀνέκδοτον εἰς τὸν Καρδινάλιον Βησσαρίωνα. – Ἀθηνᾶ 65 (1961) 131–137, особено p. 134, 101–111.

37 Изглежда става дума за член на венецианската благородническа фамилия Валарези (Валаресо).

38 Epist.30 – L.Mohler, Aus Bessarions Gelehrtekreis, Paderborn 1942, 478 сл. Със същата тема са свързани писмата 31–35 до Апостолис – Ibidem, 479–484.

[39] 533 гръцки ръкописа – притежание на Висарион са отбелязани в стария каталог на библиотека Марчиана на Цанети и Бонджовани (1740 г.), още 10 описва E. Mioni, Bibliotecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti, II Romae 1960, IV, n. 2.

[40] За Марко Мусурос вж. напоследък D.J.Geanakoplos, Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning form Byzantium to Western Europe, Cambridge-Massachusetts 1962, 111–166.

[41] Добре документирано изложение за византийското влияние върху италианския Ренесанс предлага Kenneth M.Setton, The Byzantine Background to the Italian Renaissance. – Proceedings of the American Philosaphical Society 100 (1956)1–76.

ПОКАЗАЛЕЦ НА СЪКРАЩЕНИЯТА

ACO	Acta conciliorum oecumenicorum
Anal.Boll.	Analecta Bollandiana
Anthol.Pal.	Anthologia Palatina
Arch.Urk.Forsch.	Archiv für Urkundenforschung
Basil.	Basiliken
ВВр	Византийски временник
Beck	H.-G.Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959.
BHG	Bibliotheca hagigraphica graeca, ed.F.Halkin, I–III, Bruxelles 1957.
BMC	W.Wroth, Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum, I–II, London 1908.
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BSl	Byzantinoslavica
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
Catal.codd.astrol.	Catalogus codicum astrologorum graecorum
Class.Quart.	The Classical Quarterly
Cod.Just.	Codex Justinianus
Cod. Theod.	Codex Theodosianus
Dölger, Finanzverwaltung	F.Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. Und 11. Jahrhunderts, München 1927.

Dölger, Schatzkammern	F.Dölger, Aus Schatzkammern des Heiligen Berges, 115 Urkunder und 50 Urkundensiegel aus zehn Jahrhunderten, München 1948.
DOP	Dumbarton Oaks Papers
Ed.Bonn	editio Bonnensis
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
Epanog.	Epanagoge
Grabar, L'empereur	A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin, Paris 1936.
Grabar, L'iconoclasme	A.Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique, Paris 1957.
Grumel, Regestes	V.Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I/1–3, Kadiköj-Bucarest 1932–1947.
HJ	Historisches Jahrbuch
Hunger, Byz. Geisteswelt	H.Hunger, Byzantinische Geisteswelt, Baden Baden 1958.
Hunger, Prooimion	H.Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden, Wien 1964
Janin, Geogr.eccles.	R. Janin, La géographie ecclesiastique de l'empire byzantin, I/3, Paris 1953.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖBC	Jahrbuch des Österreichischen byzantinischen Geselschaft
Just.Nov.	Corpus juris civilis, III. Novellae, ed.R.Schoel-G.Kroll, Berlin 1895.
Karayannopulos, Finanzwesen	J.Karaynnopulos, Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates, München 1958.
Kukules, Bios	Ph. Kukules. Βυζαντινῶν βιὸς καὶ πολιτισμός, I–VI, Athen 1948–1952.
MAH	Mélanges d'archéologie et d'histoire
Mansi	I.D.Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentia 1759 и по-нататък.

MGH	Monumenta Germaniae historica
Mus.Helv.	Museum Helveticum
Or.Christ. Anal.	Orientalia christiana analecta
OCchr P	Orientalia christiana periodica
Ostrogorsky	G.Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1963³
PG	J.P.Migne, Patrologia cursus completus, series graeca, 161 t., Paris 1857–1866
Patrol.Or.	Patrologia Orientalis, Paris 1907 и др.
Preger. Patria	Th.Preger, Scriptores originum constantinopolitarum, I–II, Leipzig 1907.
Proch. Nom.	Procheiros nomos
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum
Ratto	R.Ratto, Monnaies byzantines, Lugano 1930 (Repprint Amsterdam 1959)
RE	Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswisswnschaft, Stuttgart 1893 и т. н.
REB	Revue des études byzantines
REG	Revue des études grecques
RH	Revue historique
Rhalles-Potles	G.A.Rhales-M.Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων I–VI, Athen 1852–1859.
Sathas, Μεσ. Βιβλ.	K.N.Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη I–VII. Venetia 1872–1877.
SF	Südost-Forschungen
SK	Seminarium Kondakovianum.
Sinogowitz	B.Sinogowitz, Studien zum Straftrecht der Ekloge, Athen 1956.
Tolstoi	J.Tolstoi, Monnaies byzantines, Saint-Peterbourg 1912–1914.

Treitinger	O.Treitinger, Die oströmische Kaiser-und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938 (Repprint – Darmstadt 1956).
WBSt	Wiener byzantische Studien
Zepi	Jus graeco-romanum, ed.J.et P.Zepi, I–VIII Athen 1931

ПОЯСНЕНИЯ КЪМ ИЛЮСТРАЦИИТЕ

Ил. 1 Един аналог на тази група се намира във Ватикана. За приложението на порфира за дворцови цели като императорска запазена привилегия вж. съответното изложение. Групата на тетрарсите, представяща двамата августи и цезари в братска прегръдка, представлява символ на владетелската солидарносст и благонадеждността на актуалната тогава форма на управление.

Ил. 2 Снимката показва част от крепостните стени на Константинопол от V в. Почти 200 кули, както може да се види тук, образуват гръбнака на защитната линия. Въпреки полуразрушеното им състояние, днес все още може да се оцени непреодолимостта на това укрепление за средновековния, обикновено по-слабо развит в техническо отношение от Византия нашественик.

Ил. 3, № 1 Константин Велики (306–337), солид (Тицинум, 314г. сл. Хр.); аверс: глава на императора в лавров венец, извърната на дясно. – M.R. Allfoeldi, Die constantinische Goldpraegung, 1963; кат. ном. 303. Нумизматичен учебен апарат на Виенския университет; почти двойно увеличена.

Ил. 3, № 2 Теодосий II (408–450), солид (Константинопол, I официна); реверс: Константинопол на трон с шлем и кълбо с кръст в лявата ръка; в нозете му нос на кораб. Ratto 169. Колекция на автора; почти двойно увеличена.

Ил. 3, № 3 Константин Велики (306–337); златен мултиплум (Сисция 314/315 г. сл. Хл.); аверс: фронтален бюст на императора с нимб, вдигнал е дясната си ръка, а в лявата държи кълбо с кръст. – M.R. Alfoeldi, Die constantinische Goldpraegung, 1963; кат. ном. 495. Музей по история на изкуствата, Монетна зала, Виена; почти двойно увеличен.

Ил. 3, № 4 Андроник II и Михаил IX (1295–1320), корубеста номизма (Константинопол); реверс: бюст на Богородица, молеща се сред пръстена от крепостни стени на Константинопол. – BMC Byzanz 18 var. Музей по история на изкуствата, Монетна зала, Виена; почти двойно увеличена.

Ил. 3, № 5 Роман III Аргир (1028–1034), номизма (Константинопол); аверс: императорът прав с кълбо с кръст, коронясван от Богородица. Ratto 1973, колекция на автора; почти двойно увеличена.

Ил. 4 Еднаквата архитектура с ниши върху табличките от Константинопол и Рим показва двете части като панданти. През по-късните векове изображенията не били разпознавани като персонификации, а ги наричали Темперанция (умереност) и Каститас (невинност).

Ил. 5 Пантократорът, изпълнен в техниката Email cloisonne' на златен фон, е централният образ върху капака на Лимбургската ставротека. Средното поле на капака, обрамчено от богати групи благородни камъни и емайл, се състои от 9 отделни пана. Вдясно и вляво на Пантократора стоят Богородица, респ. Йоан Кръстител с по един архангел (Деесис); трите горе и трите долу изобразяват по двама апостоли в цял ръста; над Пантократора стоят Петър и Павел. По един надпис, изпълнен с изчукване, ставротеката може да се датира с голяма вероятност около 960г. До 1204г. се намирала в императорската съкровищница в Константинопол, след това пристига на запад (килия от Женски манастир край Мозел) и през Кобленц в Лимбург на Лан. Ставротеката се числи към най-видните паметници на византийското ювелирно и емайлно изкуство.

Ил. 6 № 1, 2 Юстиниан II (685 –695, I управление), солид (Константинопол); аверс: императорът с кръст върху стъпаловиден подиум стои прав фронтално; реверс: фронтален бюст на Христос Пантократор. Ratto 1682, Музей по история на изкуствата, Монетна зала, Виена; почти двойно увеличена.

Ил. 6 № 3, 4 Константин V с Лъв IV (751–775), солид (Константинопол); аверс: фронтален бюст на Лъв III с дълъг кръст; реверс: фронтален бюст на Константин V и Лъв IV един до друг; над тях малък кръст . Ratto 1752. Музей по история на изкуствата, Монетна зала, Виена; почти двойно увеличена.

Ил. 6 № 5 Константин IX Мономах (1042.1055); сребърна монета (Константинопол); аверс: бюст анфас на Панагия Влахернитиса в молитвено положение. – BMC Byzanz 18; частна колекция, Бъркли, САЩ; почти двойно увеличена.

Ил. 7 На снимката е показана заключителната част от хрисовул, който съдържа привилегиите и даренията на император Михаил VIII Палеолог за манастира „Патмос“ от 1259г. Оригиналният подпис на императора („Михаил, в Христа

Бога верен император и автократор на ромеите, Дука, Ангел, Комнин, Палеолог") както и пропуснатата от писаря и добавяна от специален чиновник дума „логос" са изписани с червено мастило. Самият канцеларски шрифт е много разкрасен, но едва се различава от калиграфията на книгите от това време.

Ил. 8 „Дионисиу", един от 20-те все още съществуващи големи манастири на Света гора, разположен на западния бряг на полуострова, бил основан от трапезундци по време (1374), когато Византийската империя вече водела тежка отбранителна война с турците, напредващи към Европа. Дарствената грамота се намира в богатата съкровищница на манастира, който притежава значителна, образцово подредена днес библиотека от ръкописи. Игумен Гавриил, посрещащ посетителите с приятелска сърдечност, е един от духовните водачи на монашеската република.

Ил. 9 Диптихът от Мурано сега се намира в Националния музей на Равена; изработен по всяка вероятност през VI в.

Ил. 10. Сцената с нереидата върху морско конче се намира на тясната страна на Вероли-съндъчето. В левия край се виждат дясната и лявата ръка на фигура, седнала върху олтара на Асклепий.

Ил. 11 Богородица е изобразена като Одигитрия. Вероятно става дума за произведение на константинополските дворцови занаятчийници, изработили и Арбавилския триптих.

Ил. 12 Слоновокостните таблички идват от подобна обстановка както и Одигитрия от Утрехт. На XI в. принадлежат само фигурата на светеца и свитъка; фонът и рамките са нови. Текстът гласи: „Виж агнеца Божи, който снема греха от света." Може би слоновата кост първоначално е била ляво крило от триптих.

Ил. 13 Изгледът от юг към просторните руини на двореца в Мистра показва вляво голямото напречно крило, издигнато едва през XV в. и обхващa 2 етажа представителна тронна зала с разположена пред нея стража. Тук, сред и над град Мистра, чиито руини се изкачват по хълма, резидирали деспотите на Морея от 1348 г. Стопански и културно процъфтяващия деспотат, който можел да завладее цял Пелопонес още в последните деестилетия на Византийската империя, преживял Ромейската империя с няколко години (завладян от турците през 1460 г.)

Ил. 14 Снимката ни показва целия интерор на „Св.София", гледан отгоре от северозападната галерия. Куполът, пандативите, оформянето на апсидите и решението на страничните стени на интериора се виждат добре.

Ил. 15 Евангелието в десницата на Христос представлява дебел кодекс с разкошна лента. Виждащата се корица изглежда обсипана с благородни камъни и изработена очевидно ювелирно. Бюстът на Христос изпъква на златния фон със силните си тъмни цветове. Обкръжен от венец (седефени линии в шанжантни цветове), орнаментът, в тази си форма препраща към първите векове на Римската империя.

Ил. 16 Сред многобройните мозайки в манастира „Св. Лука", разположен югоизточно от Делфи, се намира и това изображение на манастирския ктитор Лука Стълпник. Семейството му и той самият водили неспокоен живот в първата половина на X в. под страха на арабските и български нашествия. След смъртта му в средата на века, близо до последното му местожителство, се издигнали мастирът и църквата с крипта. Всъщност, днешната постройка и мозайките от XI в. Лука носи нещо като дрипа и типичния за отшелниците кукул.

Ил. 17 Възкресение Христово е централно събитие в живота и страстите Христови. Затова иконата „Анастасис" никога не липсва в празничния цикъл във византийските църкви. В Дафни триумфиращият Христос, теглещ с дясна ръка Адам, докато Ева стои до него благоговейно с покрити ръце, е стъпил с крак върху проснатия на земята, окован във вериги Хадес; портите на ада са разбити, катинарите – строшени.

Ил. 18 Краят на разчистения през 50-те години от американски изкуствоведи и реставриран в цялата си фрескова скраса пареклесион на църквата „Хора" в Константинопол над апсидата си съдържа изключителни фрески и сцената „Анастасис" (сравни T.Rice, Kunst aus Byzanz, 1959, ил. XXXII долу 185) Нашата икона представлява копие на средния дял от тази фреска. Била изработена от младия зограф, монаха Теофил в Кария (Атон) през 1963 г. и днес се намира в Института по византинистика към Виенския университет. Художникът се придържал стриктно към своя образец, но пропуснал проснатия в нозете на Христа, окован във вериги Хадес и многобройните катанци и ключове.

Ил. 19 Миниатюрата от т. нар. „Менологий“ на император Василий II, съставен в края на X в. и един от най-известните илюстровани ръкописи от средновизантийския период (днес Vat. gr. 1613), изобразява стилита Алипий на колоната му. Предвид дължината на колоната и тялото на светеца художникът не успял да се справи с пропорциите. Ясно се разпознават платформата и парапета над капитела на колоната. Светецът, усамотеността на когото се подчертава от обичайната архитектура на фона – крепостни стени, е застанал в молитвен диалог с Бога. Ръката на Бог се вижда в част от кръг в левия горен край. Художникът се е опитал да покаже ясно контакта на стълпника с Бог – най-важното в аскезата му – чрез обърнатата глава и жестът на ръцете.

Ил. 20 „Григориу“, разположен на западния бряг на Атонския полуостров, е един от 20-те днес съществуващи големи манастира на Света гора. Характерното, подобно на крепост съоръжение предлага защита срещу пиратски нападения. В средата на целия комплекс се намира католикон, църквата за обща празнична литургия; куполът й се вижда частично на снимката. В дясно, зад манастира се виждат няколко терасовидни съоръжения за отглеждане на плодове и зеленчуци. Достъпът до манастира по суша минава по планинска пътека, а откъм море – от скромно пристанище (вляво на снимката).

Ил. 21 Въздействието на снимката се дължи на съвместяването на очевидната незаинтересованост от всякакви дреболии и устремеият към отвъдното, отвъд оковите на земния разум, поглед на отшелника.

Ил. 22 Изписаната в текста миниатюра на Григорий Назиански произхожда от Cod. Canon. gr. 103, f. 2v от Бодлеанската библиотека – Оксфорд; датировка – ок. 1100г.

Ил. 23/24 Двете миниатюри са взети от Cod. gr. 35 в Оксфордската Бодлеанска библиотека, водещ произхода си от Линкълн колидж. (f.6 и 12).

Ил. 25 Рисунката представлява непретенциозна заглавна илюстрация към текста на Йоан Климакс в Cod. theol. gr. 207 в Австрийската национална библиотека (XIV в.). В 30-те стъпала на Лествицата са вписани заглавията на отделните глави от съчинението.

Ил. 26 Арките от много средновизантийски ръкописи със столичен произход са изпълнени като тук показаната. Колони, растения и избрани цветове (особено ярко синьо)

както понякога и източните образци определят характера на тази орнаментална псевдо-архитектура. Нашата картина показва не арка, а заглавната миниатюра от Деяния на апостолите от т. нар. Codex Ebnerianus (Oxford, Bodlean Library, Auct. T. inf. 1, 10, f, 231v).
Като автор св. Лука е изобразен в типичната иконография на пишещия евангелист. Пред него стои Теофил, адресата на съчинението. При името Теофил средновековният миниатюрист не е имал предвид времето на ранното християнство, а императора със същото име (829–842) и фигурата е нарисувана с корона, пурпурна дреха и обувки. Медальонът над главната сцена представя Възкресение Христово.

Ил. 27 Сниманата страница произхожда от ръкопис в Австрийската национална библиотека Suppl. gr. 64, f. 37r. Коментираният текст Pindar, Olympia IX 38–46 – може да се прочете в средата в 14 полуред. Освен многобройните схолии в текста се срещат и междуредови схолии. Ръкописът е палимпсест: литургичен текст (стихирар) в съчинение от X в. е бил заличен от новото вписване. Следите се разпознават ясно на празните места. Текстът на Пиндаровия коментар се отнася към 1275 г.; сравни J.Irigoin, Histoire du texte de Pindare, Paris 1952, c. 216–219.

Ил. 28 Снимката произхожда от ръкопис Med. gr. I, f. 83r от Австрийската национална библиотека . Един от най-значимите запазени паметници на византийската миниатюрна живопис. Той е образец за 383 големи растителни рисунки от Диоскуридовата книга „За растенията“, подредени азбучно. Ръкописът с неговите важни за историята на изкуството миниатюри в специална украсителна част (6 листа в началото на кодекса) се датира във времето непосредствено около 512 г.
Текстът в ляво до растенията принадлежи на ръката на Йоан Хортасмен и бил поставен по време на преписването на ръкописа през 1406 г. от старото унициално на новото минускулно писмо (между 1453–1569). Преводи и подражания на ръкописа се срещат из арабския изток и европейския запад пред средновизантийския период.

Ил. 29 Този грузински емайл първоначално принадлежал на серия от 11 празнични икони. В цикъла липсвало само Благовещение. Докато 3 от тях („Представяне в храма“, „Възкресението на Лазар“, „Сошествие на Св. Дух“) и днес се намират в Грузия, в Националния музей в Тбилиси, останалите 8 са с неизвестно местонахождение. Празничният цикъл бил създаден в грузинско ателие през XII в.

Източници на илюстрациите

Ватиканска библиотека (19), Бодлеанска библиотека – Оксфорд (22, 23, 24, 26), издателство „Бурда-Ферлаг“ – Офенбург (21), проф. Франц Дьолгер – Мюнхен (7), издателство „Сиркл д'Ар“. – Париж (29), проф. Роберт Гъобл – Виена (3,6), Макс Хирмер – Мюнхен (1,2,9,11,12,14), Пехливанидес – Атина (15), Музей за история на изкуствата – Виена (4), издателство „Маурициус Ферлаг“ – Митенвалд (13), Австрийска национална библиотека – Виена (25,27,28), фотоархив „Мюнстер“, издателство „Шнел & Щайнер“ – Мюнхен (5), музей „Виктория и Алберт“ – Лондон (10), авторът (8, 16, 17, 20).

ТЪРСЕТЕ

Питър Браун *АВТОРИТЕТЪТ И СВЕЩЕНОТО*

Едуард Гибън *ЗАЛЕЗ И УПАДЪК НА РИМСКАТА ИМПЕРИЯ том I и том II*

Едгар Хьош *ИСТОРИЯ НА БАЛКАНСКИТЕ СТРАНИ*

За контакти:

Издателство „ЛИК“: тел./факс (02) 443 181;
e-mail: lik@ttm.bg

Книжна борса при полиграфически комбинат „Д. Благоев“: тел (02) 943 49 29

Посетете виртуалния щанд на Издателство ЛИК в Българската интернет книжарница на адрес:
www.bgob.net/lik.asp

ОЧАКВАЙТЕ

Пол Вейн ***ИСТОРИЯ НА ЧАСТНИЯ ЖИВОТ В РИМСКАТА ИМПЕРИЯ***

Ернст Канторовиц ***ДВЕТЕ ТЕЛА НА КРАЛЯ***

Жан Клод Шмид ***СМИСЪЛЪТ НА ЖЕСТОВЕТЕ***

За контакти:

Издателство „ЛИК“: тел./факс (02) 443 181;
e-mail: lik@ttm.bg

Книжна борса при полиграфически комбинат
„Д. Благоев“: тел (02) 943 49 29

Посетете виртуалния щанд на Издателство ЛИК в
Българската интернет книжарница на адрес:
www.bgob.net/lik.asp

Херберт ХУНГЕР
ИМПЕРИЯ НА НОВО СРЕДИЩЕ

Немска, първо издание

Превод	**Гергана Инджиева**
Редактор	**проф. Васил Гюзелев**
Водещ редактор	**Георги Казаков**
Коректор	**Виолета Конова**
Художник	**Марин Нешев**
Компютърна обработка	**Миглена Лозанова**
Формат	**32/84/108**
Обем	**35.5 п. к.**
Дадена за печат	**юни 2000 г.**
Излязла от печат	**юни 2000 г.**
Предпечат и печат	**Издателство „ЛИК“**

Не може и да има каквато и да е спор, че австрийският учен проф. Херберт Хунгер е един от най-големите византинисти на всички времена. Херберт Хунгер е роден на 19 декември 1914 г. във Виена. Висшето си образование по Класическа филология получава във Виенския университет, а специализацията му при проф. Франц Дьолгер го насочва към византинистиката. През 1962 г. той е избран за редовен професор. През същата година основава и Института по византинистика. Благодарение на неговите усилия продължават и досега да се разработват различни тематични задачи в областта на византинистиката с международно значение. Голямата и всеобхватна дейност на проф. Херберт Хунгер в областта на византинистиката му е донесла широко и заслужено признание.

Империя на това предание в различна степен е синтез върху византийската история, средището на империята – Константинопол, имперската власт, църквата, правото, социалните проблеми, изкуството, образованието и науката и др. В нея е проявен стремеж да се разкрият същността на дейността и възгледите на императори и патриарси, политически дейци, книжовници и изтъкнати богослови и особено да се подчертае ролята на монашеството като един от основните фактори в църковния, политическия и повседневния живот на византийците. В тази монография е използван разнообразен изворен материал, често пъти представен за пръв път чрез превод. Това прави от нея твърде важен и ценен източник на информация не само за византинистите, но и за всички онези, които проявяват интерес към историята и културата на многовековната (почти хилядагодишна) империя.

Проф. д-р Васил Гюзелев

12,90 лв.